ISSN 0034-4486

Renovatio

Ottobre - Dicembre 1981 - anno XVI - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXI FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile

Alberto Boldorini

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 561.560
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Ottobre - Dicembre 1981 - anno XVI - numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* DALLA « RERUM NOVARUM » ALLA « LABOREM EXERCENS ».

SAGGI:

489 **Cornelio Fabro** - La negazione assurda (Nel secondo centenario della I ed. della *Kritik der reinen Vernunft* - Riga, 1781).

ARTICOLI:

535 **Giancarlo Ceriotti** - La preghiera dei Salmi in S. Agostino (I parte).

562 **Brunero Gherardini** - La « Confessio Augustana »: un documento cattolico?

576 **Pier Carlo Landucci** - Critica logica e ontologica della Relatività di Einstein.

COMUNICAZIONI:

581 **Bruno Rombi** - La religiosità in Carlo Pastorino.

599 **Aldo Ceresa-Gastaldo** - Rileggendo il *Libro de la vita mirabile e dottrina santa de la Beata Caterinetta da Genoa.*

608 **Alberto Boldorini** - Un epistolario del Mille: frammenti e caratteristiche.

POSTILLE:

614 Una sbrigativa escatologia (*Pier Carlo Landucci*) - Il caso Teilhard (*Pier Carlo Landucci*).

619 *Portus Musarum* (a cura di Alberto Boldorini): Errata corrige o dell' editore « Ribaldo ».

LIBRI - Rassegne:

622 Lettera su *Come si fa la filosofia* di *Luigi Bogliolo* - Gregor Von Rezzori: Memorie di un antisemita *(Ferruccio Mazzariol)* - Elio Bartolini: Due storie romanze *(Ferruccio Mazzariol).*

LIBRI - Recensioni:

631 « Strannik - La chiamata al pellegrinaggio per l'uomo occidentale » di Catherine De Hueck Doherty / « La struttura della fabulazione antica » dell' Università di Genova / « La tradizione manoscritta della Pro Cluentio di Cicerone » di Silvia Rizzo / « Brahms » di Sergio Martinotti / « Belief in Science and in Christian Life: The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life » di AA.VV. / « Le mirage de l'eschatologie » di Jean Carmignac / « Teologia fondamentale » di Arialdo Beni / « Ci sono ancora i profeti oggi? » di Luigi Bono.

ABBONAMENTO 1982

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1982 sono così stabilite:*

Italia	lire	8.000
Estero	lire	9.000
Sostenitore	lire	15.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Dalla «Rerum Novarum» alla «Laborem exercens»

Non è intenzione della nostra rivista fare qui della esegesi sui documenti pontifici celebri nel periodo che va, in materia sociale, dalla « Rerum Novarum » alla « Laborem exercens ». Ci bastano per ora alcune considerazioni generali, dato che questo fatto di Magistero Ecclesiastico è continuo e sempre al livello dei tempi. Dal 1931, quando Pio XI, in significative circostanze, riprese il discorso cominciato da Leone XIII il 15 maggio colla « Rerum Novarum », il discorso alle scadenze decennali, in un modo o nell'altro non si è più interrotto.

Il discorso è stato graduale.

La Chiesa non è stata graduale nel bandire il contenuto intero della Divina Rivelazione; ma ha proceduto per gradi nell'approfondimento del dato rivelato, nell'abolizione della schiavitù, nella sostituzione al diritto barbarico con un diritto più umano e civile etc. Essa ha evitato l'errore commesso da una parte dei colonizzatori, i quali hanno insegnato un vivere stupendo e strumenti fascinosi per ottenerlo; ora hanno lasciato gli ingenui primitivi (più o meno) a bocca aperta ad ammirare. Questi hanno imparato l'appetito e non hanno avuto la tavola imbandita. Neppur oggi... Una parte della fame nel mondo oggi dipende non dal fatto che Dio li abbia — i poveretti — abbandonati, ma dai colonizzatori che hanno ostentato leccornie e non le hanno date. Quando le leccornie non le conoscevano, stavano meglio.

Ed ecco come è stato graduale.

In una società posteriore alla rivoluzione francese, che ha istituito, nella industrializzazione, il lavoro di massa (la massa diluisce l'uomo), la Chiesa si è preoccupata di abituare gli uomini a riflettere anzitutto al salario e questo, SUBITO, lo ha domandato « famigliare », ossia tale che mantenesse il lavoratore, la sua famiglia, con porte aperte. Il vecchio Papa era stato, giovanissimo ancora, Nunzio in Belgio e là si era interessato di fabbriche e di miniere soprattutto, aveva riflettuto molto e quando la somma dignità e i tempi gliene hanno dato occasione e

facilità, ha messo in silenzio il mondo perché tutti hanno capito che Egli offriva al progresso non rivoluzioni, ma rispetto e pane.

Quelli che ai poveretti di questo mondo offrono solo rivoluzioni, non sanno neppure quello che fanno. Non è questo il momento, per noi, di fare una meditazione storica sulle « rivoluzioni ».

L'evoluzione rendeva possibile un passo avanti: il sogno di far partecipare i lavoratori alle responsabilità più alte del semplice lavoro. Pio XI nella « Quadragesimo anno » lanciò l'idea di aggiungere, quando fosse stato possibile, al contratto di lavoro il contratto di società.

Quando, durante la seconda guerra mondiale, si rese chiaro che ne sarebbe uscito un mondo diverso, Pio XII, nel messaggio natalizio del 1941, presentò al mondo un disegno completo dell'ordinamento civile, senza del quale, il pane né lo si produce, né lo si spezza agli uomini.

La guerra che, se non aveva toccato tutto il mondo in modo diretto, lo aveva frastornato, imponeva una giustizia sociale non solo tra datori e prestatori di opera, ma tra popoli ricchi e popoli poveri. Si ebbe il magistero di Giovanni XXIII.

Quando fu chiaro che a salvare la possibilità di lavoro e di un pane onorato occorreva la pace, la Suprema Sede ne indicò le condizioni e le vie.

Quando al maturo problema sociale si sovrappose il ben più grave flagello del delitto contro l'umanità, si ebbe la « Octogesima adveniens ». La storia conosceva ormai il genocidio, la guerriglia, elevata a scienza, il delitto contro l'umanità, si resero impotenti anche i colossi della dominazione mondiale. Bisognava portare le considerazioni ad un piano più alto e più universale.

Ed eccoci alla « Laborem exercens ». Questa Enciclica porta una sintesi, afferma principi coraggiosi: sulla priorità del lavoro rispetto al capitale, sulla possibilità che il prestatore d'opera possa avere una parte nella proprietà del banco del lavoro, etc. Ma se la si osserva bene, essa riprende e conferma il motivo più

costante e più emergente di questo Pontificato: la difesa dell'« uomo ».

Non si tratta di un discorso trito, ma di un discorso che ha il tono di una delle trombe del Giudizio finale. Ed è qui che ci si deve fermare.

Anzitutto il discorso sull'« uomo » non ha niente da spartire con tutte le antropologie aberranti, che girano nel mondo come mine vaganti. Tali antropologie (quelle alle quali allude la nostra nota, solo quelle), mettono l'uomo al posto di Dio, dimenticando che questo povero uomo ha bisogno di tutto, spesso si riduce a niente ed è grande solo se resta al suo posto di subordinato a Dio in tutto.

In secondo luogo, tutta la sociologia dipende dall'idea che si ha dell'« uomo ». A proposito di questa idea dell'uomo non si sbaglia impunemente. Infatti, se non gli si riconosce l'anima spirituale, non gli si può riconoscere immortalità, libertà, diritto. Tale non-riconoscimento lo si avverte benissimo nello sforzo di pubblicizzare tutto e di sostituire tutte le facoltà dell'uomo con immensi apparati burocratici. Dal che si vede con quanta ipocrisia si parli di libertà, etc.

Il Papa ha ragione a difendere l'uomo, quello vero, quello che Dio Creatore ha voluto imagine di Se stesso, perchè tutti i travisamenti nascono dal fatto di alterare la figura dell'« uomo ». Basterebbe solo che tale idea fosse affermata e salvaguardata pura, perché scomparissero tutte le ideologie e ritornasse il loro giusto « contrario », che è la pura « realtà ».

La Chiesa sola non ha ingannato il genere umano, non inventando, a seconda dei tempi, un tipo di uomo alla « moda ». La Chiesa, mantenendo l'inflessibile verità che impedisce di alterarne il concetto in sé e nel grande contesto della creazione, ha reso all'uomo il più grande servizio. Quello che i Papi hanno fatto, da Leone a Giovanni Paolo, in materia sociale è un servizio.

Non è detto che i servizi siano sempre compensati. E neppure capiti!

EPISTOLÆ

NONNULLORUM GERMANIÆ PAROCHORUM

ad

GERMANOS KANTIANÆ PHILOSOPHIÆ PROPAGATORES ET ASSECLAS.

seu

QUAM SIT URGENS KANTIANAM PHILOSOPHIAM PROCUL A GERMANIÆ FINIBUS EXTERMINANDI NECESSITAS.

Ultra non proficient, insipientia enim eorum manifesta erit omnibus. Epist 2.

Venditur librariis 36 Krucigeris Rhen.

FRANKOFURTI,

1799.

LA NEGAZIONE ASSURDA

Nel secondo centenario della I ed. della *Kritik der reinen Vernunft* (Riga, 1781)

« Dio nessuno mai l'ha visto e solo il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, ce l'ha spiegato » (1). E' una folgorazione che viene da Giovanni, l'evangelista del Verbo. Ed è stato dopo questa spiegazione che l'uomo ha attuato la sua ribellione estrema contro Dio in due tappe: prima crocifiggendo Cristo, Figlio di Dio, poi negando Dio creatore del mondo e Padre degli uomini. Così la venuta di Cristo, che doveva infiammare gli uomini all'amore di Dio, ha portato il gelo della negazione di Dio e pertanto all'ateismo positivo e costitutivo, che ora sembra dilatarsi nel mondo dello spirito più della calotta dei ghiacci ai poli del mondo. Ma questa pretesa vittoria etnico-geografica dell'ateismo, che ricorre a ondate tumultuose e disordinate nella storia dell'umanità, è soltanto un'impressione, un'apparenza e pertanto un'illusione. E' vero che « nessuno ha mai visto Dio »: ma se qualche uomo fosse stato capace di « vedere » Dio, quel preteso Dio non sarebbe Dio, ma soltanto un oggetto alla portata dell'uomo e non più il Dio che crea il mondo dal nulla e porta l'uomo per le vie segrete della storia (2), che si erge sulla prua del tempo perché fisso nell'eternità.

---

(1) *Giov.* 1, 18. La dichiarazione ritorna alla lettera nella prima parte della I lettera dell'autore del IV Vangelo: *I Giov.* 4, 12. Il contesto è che dobbiamo andare a Dio soprattutto con l'amore fraterno scambievole.

(2) La Bibbia afferma che Mosè e l'Apostolo Paolo hanno visto Dio nella sua essenza (*Deut.* 34, 10-11; *II Cor.* 12, 4 ss.): così interpretano S. Agostino (*Epist. de videndo Deo*, c. 13) e S. Tommaso (*S. Th* IIa-IIae, q. 174, a. 4 e q. 175, a. 3).

Se Dio fosse oggetto di esperienza, se Dio cadesse sotto i sensi, se Dio fosse un «risultato» nello sviluppo della coscienza dell'uomo: Dio non sarebbe Dio ma una finzione dell'uomo, un idolo della fantasia dell'uomo come una proiezione di sé e delle sue facoltà di cui egli può disporre. Mentre è Dio che può disporre dell'uomo e ne dispone a miliardi sempre crescenti, nell'arcano disegno della sua Provvidenza.

Dio è il principio che è anche il fine, e perciò è l'affermazione totalmente comprensiva, che «non può negare se stesso» (*II Tim.* 2,13). L'ateismo allora non esiste? Esistono certamente uomini atei, cioè coloro che «dicono» che Dio non esiste, oggi come sempre, come agli albori dell'umanità. Paolo VI, ringraziando con particolare benevolo sentimento di riconoscenza un senatore comunista per gli auguri del quindicesimo anniversario di pontificato, non mancava di rilevare «... poi l'amarissimo sentimento che succede al primo; il perché lo sapete: la vostra negazione di Dio, con quanto di illogico, inumano e di tremendo essa reca con sé, scava per noi un abisso, che dovrei dire incolmabile e che solo un'ineffabile pena, la pena di chi ama, tenta colmare di pazienza, di attesa e di speranza» (3).

Leggiamo nella Bibbia che fu Enos, figlio di Seth, l'ultimo figlio di Adamo, il primo che «... cominciò a invocare il nome del Signore» (*Gen.* 4, 26), il primo dopo Abele, ucciso dal fratello Caino per invidia di essere più gradito a Dio; il primo che inserì il rapporto a Dio nel tessuto della propria vita, il primo uomo dell'invocazione. E difatti Adamo vede in Seth il successore dell'innocente e pio Abele (*Gen.* 4,25).

Nella Bibbia sono l'attaccamento alla terra, la seduzione dei beni umbratili e l'influsso dei costumi corrotti dei circostanti popoli pagani i fattori principali che distaccano il popolo da Dio. Abele offriva a Dio le cose migliori, mentre Caino quelle di minore pregio (*Gen.* 4,4). Il rapporto dell'uomo con Dio nasce quindi dal rapporto dell'uomo al mondo: ma il mondo non è Dio, perché l'uomo è superiore al mondo, ch'è incapace di pensare e di amare. E l'uomo sa benissimo di non essere stato lui a creare il mondo, ma di averlo trovato davanti a sé come sostegno del suo vivere e come pericolo ed enigma della sua vita. Dio non è l'aria, l'acqua, né la terra, né il fuoco... checché abbiano pensato i filosofi più antichi. Più profonda, anche come riflessione speculativa, è la Bibbia nell'incontro di Elia con Dio: «Gli disse il Signore: Esci fuori e sta sul monte dinanzi al Signore. Ora, ecco il Signore che passava. Lo precedeva

(3) Lett. di Paolo VI al sen. A. Pesenti (*Paese Sera* 8 agosto 1978, p. 3).

un vento sì forte e violento da schiantare i monti e spezzare le rocce; ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento venne un terremoto; ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto apparve un fuoco; ma il Signore non era in quel fuoco. E dopo il fuoco, l'alito carezzevole di un'aura leggera. Sentita quest'aura, Elia si coperse il volto col mantello e, uscito fuori, si fermò all'ingresso della caverna ... » (4).

Ma Dio non è neppure l'energia nucleare o il complesso delle varie energie cosmiche e biologiche che attivano dal profondo i fenomeni del cosmo e della vita quali ora la fisica e la biologia più avanzata cominciano a conoscere. Nel suo rapporto al mondo l'uomo si pone il problema dell'origine di sé e del mondo: non potendo egli pretendere di avere creato il mondo, ma sapendo di non fare altro che modificarlo, è segno che l'ha creato un Altro, che è superiore al mondo e all'uomo, padre degli spiriti e anche dell'uomo al quale egli si sente attirato per l'aspirazione all'infinito che lo tormenta.

Una felicità suprema. Una felicità che dev'essere offerta a tutti gli uomini, essendo ciascuno in quanto uomo affine a Dio e fratello ad ogni altro uomo e pertanto aperto all'offerta della sua vita e felicità ch'è eterna e completa, come l'aveva presentita già Aristotele (5).

E' sul piano esistenziale quindi che può avvenire l'incontro con gli atei e l'istanza allora deve concepirsi in questi termini di estrema esigenza poiché il problema di Dio soverchia tutti i problemi come Dio tutti gli enti: si tratta di mostrare, di volta in volta e ad ogni tappa della riflessione teoretica e pratica, che ogni istanza di verità e di giustizia che ha portato e continua a portare la coscienza dell'uomo all'ateismo, non può effettivamente essere soddisfatta senza il riferimento a Dio ossia senza richiamarci al Principio di ogni principio che deve perciò trascendere il mondo e l'uomo per sostenerli e contenerli in sé per fondare il rapporto.

Ma Dio per noi resta nascosto: *Deus absconditus*; l'affermano gli stessi mistici, che sono però quelli che più si accostano a Lui e vivono la sua misteriosa bruciante presenza. Nella teologia cristiana, specialmente medievale, è stato soprattutto lo Pseudo Dionigi ad insistere sull'inconoscibilità di Dio e ad esaltare gli attributi negativi, ma insieme ammette — fondandosi sul *Ego sum qui sum* dell'Esodo (3, 14) — una conoscen-

(4) Libro *III Re*, c. 19, vv. 11-13.

(5) *Metaph.* XII, 7, 1072 b 14 ss.

za positiva di Dio, come prima causa totale ed emergente (6). E' col progresso della fede e dei doni della grazia che la conoscenza di Dio prende consistenza e luce. E' da qui che nasce il problema e la fortuna (se così si può dire!) o piuttosto il successo straripante che l'ateismo, sotto le sue varie forme storiche, sembra ottenere fra gli uomini di oggi. E non solo nell' ambiente operaio e borghese, ma più ancora fra i ceti colti e le teste fine: « Si può quasi dire che oggi più uno, nell'estimazione del mondo, è di livello superiore e più si affretta a negare l'esistenza di Dio. Egli nasconde così bene la sua onnipotenza che fin dall'inizio ci furono uomini che Lo cercarono in modo totalmente sbagliato (invece di cercarlo soltanto in Lui, che dev'essere lo Spirito) così che uomini di livello superiore lo dicono perfino impotente » (7). E' una constatazione sul piano dell'analisi antropologica, all'apparenza almeno, valida anche oggi come ieri: il mondo della cultura laica è per lo più ateo, al punto che laicismo è diventato sinonimo insieme di irreligione e di ateismo. E' questo il nuovo umanesimo, che pretende soppiantare quello biblico secondo il quale l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (*Gen.* 1,27), che è la più grande parola detta sull'uomo prima di Cristo. E allora? che l'ateismo sia il *mysterium iniquitatis* (*II Thess.* 2,7) che si oppone al *mysterium Christi*, di cui parla S. Paolo (*Eph.* 3,4)? Sono convinto che oggi un censimento, in qualsiasi nazione, che includesse la voce « religione » — fosse pure l'URSS o la Cina o altro popolo soggiogato dalla potenza militare e ideologica del marxismo — non darebbe la maggioranza all'ateismo: purché fosse garantita la segretezza della dichiarazione. Sono perfino convinto che anche fra coloro che votassero « no », il rifiuto per molti cadrebbe più su qualche attributo di Dio, appreso e inteso in modo distorto, che non sulla realtà autentica di Dio nei suoi attributi fondamentali di Creatore del mondo e Padre degli uomini: garante supremo del bene e del male, del vero e del falso.

L'ateismo di negazione, polemico con la religione, è proprio dell'Illuminismo e del materialismo dei secoli XVIII e XIX: nel nostro tempo si dovrebbe parlare piuttosto di ateismo d'indifferenza e di assenza. Affascinati dalla scienza e dalla tecnica, gli uomini pensano di assolvere al compito della vita con la promozione del progresso scientifico e tecnico. Sollecitate dall' offerta sempre in aumento della società del benessere, le masse si ritengono soddisfatte e trascinate nei *divertissements* dell'

(6) *De divinis nominibus*, c. 1, § 7 (P. G. 3, 596 b).

(7) Th. Haecker, *Tag - und Nachtbücher* 1939-1945, München 1947, p. 275.

esistenza. Si potrebbe parlare di un orizzontalismo edonistico che spinge o respinge il problema di Dio al di là dell'orizzonte della coscienza. Un uomo di vita integra e di intelligenza limpida non può essere e dichiararsi ateo: l'ateismo o è una stortura iniziale dell'intelligenza o procede da un guasto del cuore. Ateismo negativo, effetto raramente di riflessione ma più spesso di snervamento edonistico o di pressioni e di opportunismo socio-politico: tale sembra l'ateismo attuale delle masse, un fenomeno interno al mondo occidentale, grave, di non facile diagnosi e comprensione, il quale ha preoccupato la Chiesa moderna dell'età industriale (8).

La professione di *ateismo positivo*, cioè di convinzione, è l'effetto di una decisione e perciò di una « scelta » esistenziale, non di dimostrazione o di un'evidenza logica e perciò fa tutta l'impressione di essere un capriccio, un arbitrio, una fuga ... dell'uomo da se stesso prima che da Dio. Le forme di ateismo più vistose infatti hanno avuto nel passato le matrici nel materialismo, nello scetticismo, nel panteismo ... sia nelle forme classiche a sfondo cosmico, sia in quelle moderne a sfondo antropologico e pseudo-scientifico. Ora in ciascuna di queste forme di pensiero la realtà o è monovalente come nelle varie forme di materialismo oppure è lasciato in sospeso il rapporto dell'antitesi fra essere e pensiero e fra libertà e necessità con la rinunzia al giudizio di verità e moralità, come nello scetticismo, che sfocia nel problematicismo radicale che passa di domanda in domanda, sempre aperto come uno sguardo vuoto sul divenire eracliteo. Ma come nessuna filosofia è riuscita a dimostrare che tutto ciò che si presenta all'uomo nell'esperienza del mondo e del suo io si deve ridurre ad un tipo monocorde di realtà così nessuna riduzione fenomenologica è riuscita a dimostrare che i fenomeni della coscienza si possono ridurre a epifenomeni (illusioni), a semplici effetti di correnti o sinergie di neuroni cerebrali, ecc. Forse questa è la ragione perché alcuni teologi, soprattutto nel postconcilio, nel nuovo clima di dialogo e di ecumenismo affrettato, negano l'esistenza di atei reali. In quest'ottimismo si è arrivati al punto da chiamare tali atei perfino « cristiani anonimi », come diremo fra poco, ma si tratta d'un terribile equivoco fatto apposta per confondere le coscienze dei cristiani già ormai troppo scosse. Certamente chi-

(8) L'affermazione dell'esistenza di Dio contro l'ateismo è stato l'oggetto del Vaticano I (DS 3021-3025), l'analisi dell'ateismo si trova nel Vaticano II (Const. *Gaudium et Spes*, §§ 19-21). Paolo VI, al fine di promuovere l'aggiornamento, inteso dal Concilio, ha istituito nella Curia un Segretariato per i non credenti (cioè gli atei).

unque cerca la verità, cerca Dio: anzi cerca Gesù Cristo ch'è il Verbo eterno e la Verità incarnata ed entrata nella storia umana. Ma l'ateo blocca se stesso e interrompe la coerenza della risoluzione nel fondamento: con un atto di volontà egli interrompe e *sceglie* il bene finito, l'umbratile, ciò che appare e scompare nella natura e nella storia e *decide* di operare unicamente per la scienza, la tecnica, la politica...

Molti nel passato, prima e dopo Cristo, e molti anche oggi e oggi *forse* più che nel passato, si dichiarano atei affermando di non avere nessun interesse al problema di Dio e della vita futura: non capisco perché non si debba crederli sinceri e accettare la loro dichiarazione. La terribile grandezza della volontà umana è questa: essa è l'unica facoltà che può attingere Dio nella sua realtà poiché l'amore va direttamente all'oggetto, ma ci va soltanto con una scelta e Iddio stesso non gradirebbe questa scelta che non fosse un atto esplicito di scelta di amore. Ma la «scelta» suppone un'alternativa ed infatti la maggioranza degli uomini, secondo i pensatori ed i cristiani più profondi (Agostino, Tommaso, Newman, Kierkegaard...), piegano verso il finito, scelgono i beni apparenti — le ricchezze, i piaceri, la fama, il potere... — non perché tali beni siano più veri e reali, ma perché sembrano (ed in parte anche lo sono) più portata di mano, più confacenti all'attrattiva dei sensi e alle spirazioni dell'orgoglio.

I filosofi atei sono tali per decisione, non per evidenza, quindi: essi «possono» prendere una siffatta decisione come la può prendere anche ogni uomo. Ma come non tutti gli uomini non sono atei né atei si dichiarano, così neppure tutti i filosofi né sono né si dichiarano atei. Non è quindi l'uomo in quanto uomo e neppure il filosofo in quanto filosofo ch'è votato all'ateismo. Tuttavia bisogna anche concedere che l'ateismo del filosofo può avere una qualità speciale ch'è di natura filosofica per l'appunto. Il filosofo può ovviamente essere spinto all'ateismo dai motivi comuni agli altri uomini: come il piacere, lo scandalo dell'esistenza del male, la ricchezza, il potere... Ma può trovare la spinta anche nella stessa filosofia ossia nel tipo di «riduzione» o fondazione della verità ch'egli sceglie: per es. la concezione dell'unità della sostanza, dell'universalità della materia, dell'assolutezza della coscienza ed oggi una concezione prevalentemente socio-psicologica della libertà, ecc.

Però l'ateismo dei filosofi ha una sua propria qualità. Non direi: «l'ateismo filosofico». Sia il teismo come l'ateismo, cioè tanto l'affermazione come la negazione di Dio-persona, esprimono un atteggiamento esistenziale della persona. L'ateismo dei

filosofi ha una qualità originaria, quella della ribellione al fondamento: così nella prima origine (Adamo nella Bibbia, Prometeo nella mitologia). Vediamo meglio: lo sbocco più recente dell'ateismo moderno rivive quella stessa crisi originaria. « Se Dio esiste, come posso tollerare di non essere io Dio? » si chiede Nietzsche e con ciò esprime una ribellione a Dio che sorpassa di molto tutte le rivoluzioni della storia umana, dandone inoltre un motivo che fa apparire tutte le altre in una luce miserabilmente piccola, crepuscolare. Questo motivo è di una specie così spirituale che si direbbe sia stato quello dello stesso angelo caduto. Al primo sguardo superficiale lo si penserebbe davvero; ma osserviamo invece quale differenza sussiste tra l' uomo e l'angelo. Il «se» ipotetico di Nietzsche, « se Dio esiste » è umano, anzi è solo possibile per una già tarda umanità; è impensabile per un puro spirito quale è Lucifero. Il diavolo non può per suo conto diventare ateo, può soltanto sedurre uomini di una determinata cultura intellettuale, capaci di riflessione, e lo può con argomenti sofistici, che hanno presa soltanto su uomini particolari molto lontani già da ogni immediatezza religiosa, da ogni autentica primitività. Adamo non avrebbe potuto essere tentato con insinuazioni ateistiche. Per lui nulla era più saldamente positivo dell'esistenza di Dio; nella colpa di ateismo non avrebbe potuto cadere. Ma « eritis sicut Deus », « sarete come Dio »: questa, sì, era una prospettiva che attirava! E perché? Perché Dio stesso ha messo nell'uomo questa aspirazione ad essere simile a Lui. L'uomo vuole sempre essere « come » Dio e quando la nube della follia ottenebra il suo intelletto non si accontenta di questo, vuole essere Dio, essere lui stesso Dio. Fu così in Nietzsche che già era impazzito quando annunciò: Dio è morto. L'uomo soltanto può impazzire e ciò non è senza rapporto con la sua salvabilità. Ai puri spiriti non fu lasciata quest'estrema scappatoia: il diavolo non può perdere la ragione. Non è l'uomo più abbandonato da Dio quello che all'ultimo momento cade nel grembo della notte. Più spesso di quanto non si pensi, la follia è un'ultima grazia di rivincita nel momento stesso in cui è anche punizione. C'è chi lo sa e « fa cenno all'ospite inquietante e si precipita con dedizione di volontà tra le sue forti braccia » (9). Accetta il rischio di morire come la pedana per spiccare il salto nella vita.

Il pericolo dell'intellettuale (quindi del filosofo, e per lui il pericolo è ancora maggiore perché è impegnato proprio per la determinazione del fondamento e quindi del Principio) è l'

(9) Th. Haecker, *Tag - und Nachtbücher*, 1939-1945, München 1947, trad. it. Torino 1955, p. 168 s.

unilateralità che proviene dall'insistenza sull'astrazione, come direbbe Kierkegaard.

Qui la teologia o piuttosto la demonologia cristiana ci può offrire forse lo spunto per «collocare» se non per comprendere (questo non è possibile, poiché la scelta atea è appunto affare di libertà), la situazione del filosofo ateo. Satana, Lucifero, il diavolo, lo spirito dell'errore e del male insomma non è o non può diventare ateo: la sua mente afferra immediatamente l'esistenza di Dio con tutti i suoi attributi e per lui vale, se così si può dire, l'argomento ontologico. Anzi, come puro spirito, il diavolo non ha neppure bisogno di appoggiarsi ad un concetto formale di Dio come esige il procedimento dell'argomento ontologico di Anselmo, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Malebranche, Hegel... Come puro spirito Satana afferra ed ammette fin dal primo istante della creazione, in piena trasparenza ed evidenza, la propria dipendenza da Dio ossia la sua condizione creaturale di ente per partecipazione, così come intuiva la perfezione della propria natura spirituale: l'angelo, come intelligenza pura, nel *primo* istante della sua creazione si trovava nella situazione dell'evidenza della creazione e della libertà e perciò non poteva peccare, ma solo prendere coscienza della sua natura di spirito e della sua libertà. La caduta del diavolo avvenne nel secondo momento (10), quando si trattò di fare la scelta esistenziale ossia quando Satana a Dio preferì il suo io ossia pretese di raggiungere il possesso di Dio con la sola sua volontà senza l'aiuto della divina grazia. Tocchiamo qui il punto più profondo della vita dello spirito ma insieme anche il suo aspetto più ovvio. La perfezione del conoscere è causa proporzionale della perfezione del volere e dell'amore solo in Dio: ogni creatura spirituale deve scegliere Dio e volgere liberamente a Lui il suo amore che amore non sarebbe, se non fosse libero.

La caduta di Satana (e dei suoi seguaci) avvenne nel secondo momento, quando Lucifero s'invaghì di se stesso e della propria perfezione: «Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad

(10) Questo punto è esposto con chiarezza da S. Anselmo nel dialogo *De casu diaboli*: «Ita ergo dic quia diabolus accepit velle et posse accipere perseverantiam et velle et posse perseverare, ideo non accepit nec perseveravit quia non pervoluit. [...]. Non ideo non accepit quia Deus non dedit, sed Deus ideo non dedit quia ille non accepit» (C. 3; *Opera O.*, ed. F. S. Schmitt, Edinburgh 1946, t. I, p. 238 s.). Ed in forma positiva: «Non solum autem voluit (malus angelus) esse aequalis Deo quia praesumpsit habere propriam voluntatem, sed etiam maior voluit esse volendo quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam contra Dei voluntatem posuit» (*Op. cit.*, c. 4; p. 242).

regulam divinae voluntatis » (11). Possiamo quindi raccogliere per la nostra analisi esistenziale, che Satana non poteva negare Dio né diventare ateo, poteva bensì ribellarsi a Dio contrapponendo alla grazia l'emergenza del proprio io. E' stato quello di Satana un peccato di libertà pura, a differenza del peccato dell' uomo la cui decisione è sempre, più o meno, oscurata nell'intelligenza e turbata da movimenti passionali: « Peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate (ad malum), sed ex solo libero arbitrio » (12) con una scelta istantanea e irrevocabile perché fatta con piena lucidità e consapevolezza. Nel suo primo momento la volontà dello spirito puro (come anche quella dell' uomo) aspira al bene ed al Sommo Bene: ma qui non ci può essere né merito né colpa, perché è inclinazione di natura. Colpa e merito suppongono la responsabilità della scelta e questa comporta la volontà di scelta: qui si vede la peculiarità della volontà di Satana come spirito puro decaduto (13). In esso intelletto e volontà stanno in proprio in una linea di correlazione parallela, più che di convergenza. Ed ecco che mentre l'intelletto umano, dipendente dalle rappresentazioni sensibili, è discorsivo e accede alla verità per gradi e con sforzo, non così lo spirito puro: *Intellectus Angeli apprehendit veritatem absque discursu et inquisitione... et ideo nihil prohibet quia angelus in primo istanti quo veritatem intelligit, possit eligere: quod est actus liberi arbitrii* (14). E poiché nessuna creatura spirituale può raggiungere Dio e partecipare alla sua vita come sua suprema felicità senza la grazia, ecco che anche per lo spirito puro si pone il problema d'una scelta di Dio e dell'invocazione della grazia: fra gli spiriti alcuni l'invocarono e ad essi restò il nome di Angeli, altri si rifiutarono e si ebbero il nome di demoni nel senso cristiano di avversari di Dio, cioè di Angeli ribelli.

Il punto delicato e profondo di questo accostamento dell' ateismo dell'uomo di cultura alla ribellione dell'angelo decaduto consiste in questo, nella mancanza di una prova di amore: l'angelo conosceva Dio di conoscenza naturale immediata e su questo piano naturale anche ama Dio nel primo momento, nel secondo momento invece il diavolo si rifiuta di dare credito a

(11) *S. Th.* I, 63, 1 ad 4.

(12) *S. Th.* I, 63, 7.

(13) Milton *(The Paradise Lost)* e Byron *(Cain)* hanno indagato acutamente la fenomenologia della ribellione demoniaca.

(14) Questa posizione sembra in contrasto con quella di Anselmo che abbiamo riferita. Ma una distinzione fra l'atto di « intelligere » e quello di « eligere » è pacifica anche per Tommaso.

Dio e di assoggettarsi alla grazia, vuole fare tutto da sé (*non serviam!*), vuole autocompiersi e autobeatificarsi ossia chiudere il cerchio della vita nel proprio io in totale immanenza (15).

Questo non era possibile nel primo momento, come San Tommaso cerca di approfondire: *Manifestum est autem quod motus angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam. Et ideo oportuit quod angelus in primo istanti suae creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supra dictis patet; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti. Et ideo angelus in primo istanti suae creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso* (16).

S. Tommaso in quest'analisi della costituzione esistenziale della libertà non maneggia direttamente la dialettica dell'io che si afferma nel pensiero moderno e che Kierkegaard interpreta in senso cristiano soprattutto nella *Malattia mortale* (1848), ma con S. Agostino in qualche modo la prepara e la fonda soprattutto con la distinzione dei due momenti: l'uno si potrebbe chiamare della coscienza della creazione e dell'elevazione o vocazione alla grazia salvifica, l'altro dell'accettazione o rifiuto di siffatta vocazione. Questo taglia corto, anche per l'uomo, ad ogni predestinazione deterministica e chiarifica anzi il momento decisivo della libertà: *Hoc quod Angelus non potuerit in primo istanti peccare, non fuit neque propter defectum alicuius potentiae qui postmodum fuerit suppletus, neque propter perfectionem quae postmodum fuerit subtracta ante peccatum; sed propter ordinem actus: quia primo oportebat quod consideraret id quod pertinet ad suam naturam, et postmodum moveretur in supernaturalia per conversionem vel aversionem* (17).

Quel che preme rilevare allora, per la nostra analisi della genesi dell'ateismo speculativo, è questa possibilità di *divaricazione* operativa fra intelletto e volontà che si vede in opera nella *prevaricazione* degli angeli caduti: essa è una divaricazione-prevaricazione allo stato puro, ossia di un'intelligenza già perfetta nel suo ordine che non ha più bisogno di progresso o

(15) S. Tommaso si avvicina a questa spiegazione esistenziale ricorrendo, nel peccato dell'angelo, alla *absentia solum considerationis eorum quae considerari debent.* E conclude: *Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis* (*S. Th.* I, q. 63, a. 1 ad 4).

(16) *De malo*, q. XVI, a. 4.

(17) *De malo*, q. XVI, a. 4 ad 3.

di cercare con dimostrazione e con chiarezza, a differenza dell' uomo che vede soltanto l'evidenza dei primi principi universali. Il confronto è illuminante: *Hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu habeant notitiam omnium quae naturaliter scire possunt; sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum; quod in angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quae ad naturalem eorum cognitionem pertinent* (18).

Questa diversità strutturale della conoscenza rimbalza nella diversità strutturale del volere. Il punto è estremamente arduo e ci voleva l'acume metafisico del *Doctor angelicus* per addentrarsi nell'analisi delle radici ultime del bene e del male e del peccato. S. Tommaso porta infatti a termine fino in fondo il parallelismo *a contrario: Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum; ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem sive per aversionem, unde haec sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturae ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se vel avertendo* (19).

La conclusione confuta l'ipotesi di Origene, ripresa nel nostro tempo da G. Papini, della possibilità della conversione finale del diavolo: *Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae; consequens est ut immobiliter angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni* (20).

Dov'è allora, secondo quest'intermezzo diabolico-tomistico (!), il « punto d'incontro » (lo *Anknuepfungspunkt* della teologia dialettica) fra la caduta del diavolo e l'origine dell'ateismo speculativo? Questo: più una natura è perfetta ed elevata nella spiritualità, e quindi nel conoscere, e più risolutiva è la decisione ch'essa prende sulla qualità finale della sua spiritualità: perciò ha valore definitivo pressoché immutabile. Ed è ciò che vediamo succedere nelle forme dell'ateismo speculativo cioè sistematico, antico e moderno: in esso la lucidità ostinata del

(18) *De malo*, q. XVI, a. 5.
(19) *De malo*, q. XVI, a. 5.
(20) *De malo*, q. XVI, a. 5.

principio assunto (materialismo, panteismo, nichilismo...) si articola — e l'esempio classico resta sempre Spinoza — in un circolo perfetto del *cogito-volo* di un'attività che ritorna sempre in se stessa in un'identità compiuta di atto e oggetto. Ma su questo punto cruciale, nell'analisi dell'essenza del pensiero moderno come ateismo positivo (21), abbiamo esposto altrove.

Come osservazione finale si può rilevare, accanto alla somiglianza profonda fra l'ateismo speculativo e la miserabile caduta demoniaca, anche una profonda divergenza: cioè, mentre il diavolo è inciampato di fronte all'ordine soprannaturale della grazia, l'ateo speculativo invece prima già inciampa di fronte all'ordine naturale del mondo e dell'intelligenza. L'uomo deve orientarsi nel mondo della natura e della storia, cercare la spiegazione di cose ed eventi sempre più complessi, « ... ove per poco — il cor non si spaura » e « così tra questa immensità s' annega il pensiero mio » (22). Per questo infatti l'angelo, pur ribellandosi a Dio, non diventa e non può perdere la coscienza di Dio, mentre l'uomo ha il triste privilegio di poter diventare ateo. L'uomo ha però anche il vantaggio (una consolazione ed una speranza in un siffatto genere di considerazioni che ci pongono di fronte all'ultimo enigma della vita!) che mentre il diavolo, una volta ribellatosi, resta inesorabile nella sua scelta (*hoc modo liberum arbitrium diaboli est determinatum ad unum*) (23), l'uomo per l'imperfezione del suo conoscere e la fragilità del volere, anche se caduto in qualsiasi genere di peccato e nello stesso ateismo, si può rialzare. Non però con le sue forze, ma soltanto con l'aiuto della grazia e fin quando rimane viatore, cioè nell'esistenza del tempo. Così resta nell'uomo uno *hyatus* fra l'anima e la facoltà, fra l'intelletto e la volontà, nel quale si trova lo spiraglio di salvezza. Invece l'ostinazione del diavolo nel male è invincibile perché il piano esistenziale è saldato con quello ontologico: *Immobiliter permanere in malo, non convenit diabolo ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immo-*

(21) Cfr. C. Fabro, Introduzione all'ateismo moderno, II ed., Studium, Roma 1969, 2 voll.

(22) G. Leopardi, *L'infinito*, in *Opere*, Firenze 1969, p. 17 a.

(23) *De malo*, q. XVI, a. 5 ad 12. Altra caratteristica agghiacciante, che potrebbe essere indicata comune al diavolo e al filosofo ateo, è l'incapacità che ambedue mostrano del senso di colpa e del pentimento: « Diabolus non potest in se, proprie loquendo, culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpae suum peccatum: quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii: et per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam, quasi culpa » (*loc. cit.* ad 5).

biliter inhaerere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura (24).

Ma non accade qualcosa di simile nell'ateo speculativo? Però si è detto che il diavolo, pur ribellandosi a Dio, non è e non può diventare ateo e l'uomo invece sì: perché? Non sembra facile rispondere se non cercando di chiarire, per quanto è possibile, il rapporto fra volontà e intelligenza nelle creature spirituali. L'orientamento senza risposta è stato ora delineato nel confronto di convergenza-divergenza della tensione esistenziale cioè del diverso modo di costituirsi dell'io nell'uomo e nello spirito puro creato.

1. *L'ateismo come stoltezza emergente*

Per la Scrittura l'ateo è uno « stolto » (25), chiunque sia: potente, ricco, glorioso, abile nel discorrere e nello scrivere, scienziato spaziale, tecnologo di fama universale, accademico di quante accademie si voglia, premio Nobel... L'uomo che nega Dio si mostra uno stolto, perché si chiude nella realtà transitoria, nelle apparenze e si accontenta delle leggi contingenti dei fenomeni. E questi atei oggi sono molti e attraversano il mondo portati in trionfo, citati e celebrati ovunque: ma non tocchi impressionarsi, si tratta di stolti e tali essi restano ed il clamore che si fa attorno alle loro figure è fumo soltanto, apparenza, illusione, inganno, imbroglio, che diventerebbe trappola per i semplici se Dio per questi tapini (e noi con essi) non avesse uno speciale occhio di misericordia e non li proteggesse con l'aiuto opportuno parlando direttamente al loro spirito.

In queste parole della Bibbia, che sembrano dure ma vogliono essere misericordiose, resta sempre l'appoggio e il conforto dei pochi eletti, soprattutto dei convertiti che « la diritta via avean smarrito » (*Inferno* 1, 3). Illuminante è la testimonianza di un ateo ebreo, convertitosi a Parigi, il poeta Heinrich Heine. In una postilla in prosa, aggiunta alla raccolta poetica *Il Romanzero* (26), egli descrive il declinare del suo corpo verso il sepolcro ed il sollevarsi dello spirito verso la luce. E' un'espe-

(24) *De malo*, q. XVI, a. 5 ad 4.

(25) *Salmi* 13, 1; 52, 1 — « Stolto » in senso biblico non è il tardo di mente o il minorato psichico o altri i quali soffrono senza propria colpa di un difetto involontario, ma colui che esalta se stesso e rifiuta di riferire a Dio il bene che trova in sé e fuori di sé.

(26) H. Heine, *Nachwort Zum Romanzero*, Werke, Insel Verlag Bd. III, p. 201 ss.

rienza eccezionale ed affascinante ch'egli descrive, presago della morte imminente, con tinte pirandelliane. *Il Romanzero*, ci confida, fu scritto negli ultimi tre anni della sua vita, in cattive condizioni di salute. Nello stesso tempo pubblica un libretto dal titolo: *Doctor Faustus* — un poema coreografico con curiose notizie sul diavolo, sulle streghe e sulla poesia — scritto nel 1847 « ... quando c'era ancora in lui un po' di carne e di paganesimo e non si era ancora dimagrito fino allo scheletro spiritualistico che ora attende la sua completa dissoluzione. Ma esisto io realmente? ». Si chiede quasi per un balzo della memoria. E la memoria si agita dell'armonia e dei contrasti della vita: « Il mio corpo si è tanto curvato che non è rimasto pressoché altro che la voce e il mio letto il quale mi ricorda il sepolcro risonante del mago Merlino; situato nella valle di Brozeliand in Bretagna, sotto alte querce le cui cime svettano verso il cielo come fiamme. Ahimé, per questi alberi e per il loro fresco stormire, nel mio letto ch'è un sepolcro qui a Parigi dove prima e poi sento solo lo strepito dei carri, martellii, strilli e strimpellamenti di pianoforti. Un sepolcro senza pace, la morte senza il privilegio dei morti i quali non devono spendere denaro e non hanno bisogno di scrivere lettere o libri è una situazione pietosa » (27).

L'approssimarsi della fine, con la sua strana coreografia, non lo sgomenta ma quasi lo diverte: « Da lungo tempo mi hanno preso la misura per la cassa da morto, anche per i necrologi, ma io muoio così lentamente che queste cose mi vengono a noia, come ai miei amici. Però pazienza, tutto ha la sua fine » (28). Il clamore della lotta del passato si spegne nell'eco della parola del perdono. Non senza riluttanza, però: « Così io ho infatti sollevato la mia coscienza. Quando si sta sul letto di morte si diventa molto impressionabili e sensibili e si potrebbe pure fare pace con Dio e col mondo. L'ammetto, ho graffiato molti, ho dato dei morsi a molti, non sono stato un agnello. Ma, credetemi, quelli agnelli lavati per la mitezza, prenderebbero atteggiamenti meno pii, mostrerebbero i denti e gli unghioni della tigre. Posso vantarmi di aver usato solo di rado siffatte armi che ho avuto dalla nascita. Da quando io stesso ho sentito bisogno della misericordia di Dio, ho proclamato l' amicizia a tutti i miei nemici » (29).

La riconciliazione con Dio, la rottura con l'ateismo, è stata

(27) H. Heine, *op. cit.*, p. 200.
(28) H. Heine, *op. cit.*, p. 201.
(29) H. Heine, *op. cit.*, p. 202.

la rottura con gli uomini che ora l'attaccano: « Sì, come con la creatura così io ho fatto pace anche col Creatore, col più grande scandalo dei miei amici illuminati che mi rimproveravano questa mia caduta nella vecchia superstizione, così essi preferivano chiamare il mio ritorno a Dio. Altri nella loro intolleranza si esprimevano ancora più aspramente. L'intero alto clero dell'ateismo ha lanciato il suo anatema contro di me e ci sono dei papassi dell'ateismo i quali ben volentieri mi metterebbero alla tortura per farmi confessare le mie eresie. Per fortuna essi non dispongono di altri strumenti di tortura che i loro scritti ». Ma non succederà niente, la sua anima ha ormai trovato la via del ritorno dal pascolare i porci della filosofia: « Ma io voglio confessare tutto anche senza tortura. Sì, io sono tornato a Dio come il figliol prodigo, dopo aver pascolato i porci per lungo tempo con gli hegeliani. E' stata la miseria che mi ha tirato indietro? Forse una ragione meno miserabile. La nostalgia della patria celeste mi colpì e mi trascinò per valli e dirupi sopra i picchi vertiginosi della dialettica » (30). L'inganno è stato finalmente smascherato ed ora Dio brilla davanti all'anima: « Sulla mia via ho trovato il Dio dei panteisti, ma non mi serviva. Questo povero essere fantastico è intessuto e cresciuto col mondo, come incarcerato in esso e ti si spalanca davanti, senza volontà e impotente. Per avere una volontà, bisogna essere una persona e per manifestarla bisogna avere il gomito libero. Quando ora si desidera un Dio che può aiutare — ed è questo ciò che conta soprattutto — allora bisogna accettare anche la sua personalità, la sua trascendenza ed i suoi sacri attributi, la sua infinita bontà, l'infinita sapienza, l'infinita giustizia », ecc. (31).

Ben altre realtà e certezze ora mutano il suo spirito: « L' immortalità dell'anima, la nostra sopravvivenza dopo la morte ci vengono date in vendita come le ossa piene di midollo che il macellaio dà per giunta ai clienti fedeli: un simile osso pieno di midollo è chiamato dalla cucina francese *réjouissance* e con esso si fanno eccellenti brodi ristretti che sono molto ristoratori e fortificanti per un povero malato languente. Ogni uomo di sentimento troverà giusto che io non rifiuti una simile *réjouissance* e ch'essa piuttosto mi dia un gran piacere all'animo » (32). Bisogna perciò denunziare l'equivoco del pensiero moderno e fare la scelta radicale. « Ho parlato del Dio dei pan-

(30) H. Heine, *op. cit.*, p. 202.
(31) H. Heine, *op. cit.*, p. 202.
(32) H. Heine, *op. cit.*, p. 203.

teisti, ma io non posso omettere l'osservazione ch'esso in fondo non è affatto Dio, così come in generale i panteisti sono degli atei vergognosi, i quali temono il nome, temono meno la cosa che l'ombra ch'essa proietta sulla parete... Come in Francia dopo la rivoluzione di luglio sorse l'idea che si doveva scegliere fra la religione e la filosofia, fra il dogma rivelato della fede e l'ultima conseguenza del pensiero, fra il Dio assoluto della Bibbia e l'ateismo» (33).

Tutto dipende dall'energia interiore: «Più gli uomini sono decisi e più facile diventa per essi il sacrificio di tali dilemmi. Per quanto mi riguarda, io non posso vantare nella politica nessun particolare progresso; rimasi attaccato ai medesimi principi democratici che mantenni nella prima giovinezza e per i quali io fin d'allora rimasi sempre più. Nella teologia invece io devo occuparmi di aver fatto marcia indietro poiché, come sopra ho detto, sono tornato alla vecchia superstizione, a un Dio personale. Questo non si può ora nascondere, come cercarono di fare molti amici illuminati e benpensanti» (34).

La confessione è un tripudio di conquista del Dio personale: anche se non è ancora il Dio della rivelazione storica, predicato dalla Chiesa — ed è Heine stesso a precisarlo — la rottura con l'ateismo e panteismo moderno è radicale e la denunzia dell'imbroglio è esplicita e implacabile. Il nostro Manzoni, contemporaneo di H. Heine, non si fermò a mezza strada ma rimontò in alto l'intero cammino che l'illuminismo gli aveva fatto percorrere in basso, superando anche l'ultimo intoppo (il termine Kierkegaardiano, preso dal vangelo, è appunto quello di «scandalo», come già si è detto) della ragione in lotta per tirarsi fuori dalla foschia dei vani sillogismi. Tuttavia ciò non impedisce di riconoscere il rigore morale della testimonianza dell'Heine nella diagnosi del male segreto dell'uomo moderno, l'assenza di Dio, e nell'indicazione dell'unico rimedio di ieri come oggi nel ritorno al Dio personale della religione.

Il Dio personale, giungere a un Dio personale, è il principale impegno della ragione dell'uomo nel tempo ma il suo esito positivo o negativo cioè il teismo e l'ateismo ossia la decisione sul bivio che divarica il cammino è una decisione di amore. S. Agostino ha perciò parlato dei due amori che dividono l'uomo. Ma prima di avvicinarci a questa sorgente, facciamo una pausa per un panorama essenziale della situazione dell'ateismo, una ricerca elementare nel senso originario di ritorno alle origini.

(33) H. Heine, *op. cit.*, p. 203.

(34) H. Heine, *op. cit.*, p. 207.

2. *Il triangolo dello spirito: Libertà - immortalità - Dio (l'esigenza kantiana)*

Forse la figura del triangolo, per alludere alla pienezza dell'aspirazione dello spirito, non è la più precisa; più indicativa sarebbe forse la figura di tre anelli o circoli concentrici ma che dovrebbero includersi mutualmente: ciò che per gli anelli non è possibile perché l'uno deve farsi esterno, l'altro interno ed uno mediano fra i due. « Figura » ha qui comunque un significato analogico cioè più di suggerimento della riflessione totale che non di rappresentazione particolare. Ed allora sembra che la figura del triangolo sia più adatta per suggerire la dinamica di fondo della vita dello spirito che scorre indubbiamente lungo le traiettorie della libertà, dell'immortalità e di Dio, dentro le quali s'illumina e mediante le quali si attua l'aspirazione al Sommo Bene. Ciò che è importante rilevare per l'uomo d'oggi: una libertà che non può progettarsi per una felicità oltre il tempo è inutile e vuota, incapace di riscattarsi dai fallimenti e dagli scacchi dell'esistenza; un'immortalità che non fosse il traguardo della libertà personale non si distinguerebbe dalla permanenza nel (del) cosmo e dall'identità col Tutto; Dio stesso, che non fosse per l'uomo il sostegno e fondamento della libertà e l'approdo felice dell'immortalità, si ridurrebbe ad un ingegnere dell'universo ed al capitano della nave della storia — come in Hegel e nell'idealismo panteista. Non così in Kant, che ha rivendicato la piattaforma esistenziale della verità. E qui può figurare bene il triangolo nel quale ognuno dei tre lati è il punto di convergenza, e pertanto di pressione, delle linee degli altri due. Così non si può pensare la libertà senza l'immortalità e senza Dio, né l'immortalità senza la libertà e senza Dio e neppure Dio (e tanto meno!) senza la *libertà e l'immortalità.*

E' stato soprattutto Kant (35) a rilevare in questa triplice mutua appartenenza il significato costitutivo e fondamentale per la ricerca di una risposta all'interrogativo della dinamica morale — oggi diciamo esistenziale — sul senso del nostro destino. E' probabile che Kant avesse presente, in questa sua rivendicazione dei capisaldi dello spiritualismo, la dottrina teologica sui

(35) Utile guida per muoversi sul problema della libertà nelle principali opere kantiane, è l'ampia silloge di M. Stockhammer, *Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie,* Köln 1961. Sorprende che l'Autore prenda in considerazione, e giustamente, lo *Streit der Fakultäten,* ed ometta invece il *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* non solo perché questo scritto ha preceduto e provocato quello, ma anche perché esso dà al problema della libertà, come vedremo, una considerazione propria e originale.

« *praeambula fidei* » ed è infatti alla « fede » (*Glaube*) e precisamente alla fede razionale e morale che Kant affida quelle tre tappe o momenti decisivi della vita dello spirito. Ed è Kant stesso che dichiara il preciso carattere apologetico delle sue ricerche in quel bilancio stupendo, per forza e chiarezza, ch'è la *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787): « Pertanto solo mediante questa [critica] è possibile tagliare la radice al *materialismo*, al *fatalismo*, all'*ateismo*, alla *incredulità* dei liberi pensatori, al *fanatismo* ed alla *superstizione* che possono essere universalmente dannose, infine anche all'*idealismo* ed allo *scetticismo* che sono per le scuole più pericolose; e che difficilmente possono passare nel pubblico » (36). Può essere che quest'affermazione, come alcuni critici sostengono, sia un residuo della formazione pietistica di Kant: tanto meglio, un atteggiamento così risoluto e vigoroso rivela una convinzione sostenuta da una decisione che cerca e vuol dare l'ultimo significato alla propria vita.

Prescindiamo per ora dallo sfondo agnostico, sul piano teoretico, dal quale Kant muove la rivendicazione di quelle tre verità, e consideriamo soprattutto lo sfondo esistenziale della sua rivendicazione ch'egli espone nelle pagine precedenti. Egli ricorda infatti che il risultato delle analisi della *Critica della ragion pura* ha portato alla distinzione di « conoscere » (*erkennen*) e « pensare » (*denken*), di oggetti che si possono conoscere e di oggetti che si possono pensare: si possono conoscere gli oggetti di esperienza sensibile (i fenomeni) cioè legati ai fenomeni e si possono invece pensare le cose in se stesse ovvero i noumeni. Di questi Kant privilegia, ed a ragione, muovendo dalla sua prospettiva antropologica, la libertà, l'immortalità e Dio. E, per nostro vantaggio (intendo come suggerimento esistenziale), soprattutto la libertà. La libertà è impossibile da concepire se viene considerata alla stregua delle causalità naturali empiriche che operano secondo necessità (37); ma se l'anima viene considerata come noumeno non è più sottomessa a tale necessità e può essere pensata come libera (*als frei*) ed è ciò che la morale esige a suo fondamento ossia, secondo la terminologia kantiana, come suo presupposto (*Voraussetzung*). Non ha importanza allora che la libertà non possa essere un

(36) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede B XXXIV; ed. R. Schmidt, Leipzig 1930, p. 30; ed. Reclam, Leipzig 1956, p. 35 (corsivo di Kant).

(37) Com'è noto Kant ha preso questo concetto rigido della necessità causale dei fenomeni fisici dal meccanicismo della nuova fisica galileiana; la fisica nucleare e la biologia molecolare odierne pensano ed operano invece mediante « leggi di probabilità ».

dato fenomenico che può essere *conosciuto* teoreticamente; basta che essa possa (e debba) essere *pensata* come il primo presupposto della morale, cioè della possibilità di fare il bene e di fuggire il male. La verità (dell'esistenza) della libertà come anche le verità conseguenti dell'immortalità e di Dio non sono oggetto di conoscenza ma di « postulazione », nella sfera della ragion pratica, di ciò che Kant chiama l'ampliamento pratico della ragion pura (*praktische Erweiterung der reinen Vernunft*), ch'egli attribuisce alla fede. Tuttavia la sua conclusione — ch' è riassunta — nella formula lapidaria: « Ho dovuto quindi togliere il *sapere*, per far posto alla *fede* » (38) ha per fondazione un concetto assoluto di sapere ch'è quello presuntuoso della metafisica razionalistica del suo tempo, cioè la metafisica formale dogmatica come sistema in sé chiuso di verità astratte contro la quale Kant ha qui ragione d'ironizzare e perfino di condannarla come la « fonte di tutti gli errori ». Sono verità, quelle della libertà, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, per le quali non basta nessuna scienza e basta invece la coscienza morale.

Questo modo di procedere può esser detto « preesistenzialistico » e come tale non va respinto. Un altro problema è quello se è permesso di fermarsi al « metodo trascendentale », seguito da Kant, sul quale egli ritorna nella prefazione alla *Critica della ragion pratica*: se non che in questa ulteriore deduzione Kant rivela che il suo cammino diventa senza sbocco. Egli afferma che la realtà della libertà è manifestata dalla realtà della legge morale (39). La libertà ha una posizione e funzione privilegiata e non a torto: essa è l'unica fra tutte le idee della ragione, di cui noi *conosciamo* a priori la possibilità senza tuttavia comprenderla (*einzusehen*), poiché essa è la condizione della legge morale che noi conosciamo: dal condizionato (conosciuto) si passa a postulare il condizionante (non conosciuto). E in una nota importante Kant si difende dal cadere in un circolo, poiché prima egli afferma che la libertà è la condizione della legge morale e poi che la legge morale è la condizione sotto la quale possiamo *diventare consci* della libertà; poiché, mentre prima la libertà è senza dubbio la *ratio essendi* della legge

(38) « Ich musst also das *Wissen* Aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen »; *Kritik der reinen Vernunft*, l. c. B. XXX; ed. Schmidt 28, ed. Reclam 32.

(39) Anche S. Tommaso alla questione: *Utrum homo sit liberi arbitrii*, porta come argomento per la risposta affermativa l'esistenza dell'ordine morale: « aloquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae » (*S. Th.* I, 83, 1). Ma il fondamento speculativo dei due pensatori è, nella sua angolatura, diverso.

morale, l'evidenza della legge morale diventa poi la *ratio cognoscendi* della libertà. Poiché, se la legge morale non fosse *prima* pensata chiaramente nella nostra ragione, noi non ci terremmo mai autorizzati ad *ammettere* qualcosa come la libertà (anche se questa non si contraddice). Ma se non ci fosse nessuna libertà, allora non si potrebbe neppure cogliere in noi la legge morale (40). Si potrebbe dire pertanto che come la legge morale è il *primum objectivum* della ragione pratica, così la libertà è il *primum subjectivum* ossia una « esigenza della legge » (41).

Così si concreta la confutazione di Kant dei sistemi della negazione del trascendente (materialismo, fatalismo, ateismo...), facendo leva giustamente sulla mutua esigenza di legge morale e libertà che fanno la risoluzione del fondamento. Ma si tratta di un fondamento al quale subito lo stesso Kant nega il fondamento sia dell'assoluto metafisico (Dio) sia dell'assoluto esistenziale (l'immortalità) in quanto afferma che le idee di *Dio* e dell'*immortalità* non sono condizioni della legge morale ma soltanto condizioni dell'oggetto necessario di una volontà determinata mediante questa legge cioè dell'uso semplicemente pratico della nostra ragione pura. Kant rimane ligio al risultato della *Critica della ragion pura*: noi non possiamo né *conoscere* né *comprendere*, non dico la realtà (*Wirklichkeit*), ma neppure la possibilità delle idee di Dio e della immortalità: le afferriamo e perciò le facciamo soltanto come le condizioni della « applicazione » (*Anwendung*) della volontà determinata moralmente all'oggetto che le è dato a priori (il Sommo Bene). Per attingere tale Sommo Bene ch'è la felicità, sappiamo che occorre postulare un'altra vita ove soltanto Dio potrà unire la felicità alla virtù.

Anche se non accettiamo — ripeto — l'agnosticismo metafisico della *Critica della ragion pura* e il suo dissidio rispetto alla *Critica della ragion pratica*, la posizione di Kant contiene un'esigenza profonda cioè la superiorità esistenziale della volontà sulla intelligenza. Eppure sembra che per un momento Kant si accorga della lacuna e cerchi il rimedio. Non è vero, egli risponde agli avversari, che la ragion pratica va più in là della ragione teoretica ossia che, mentre questa deve fermarsi

(40) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede; ed. Vorländer, Leipzig 1957, p. 4 nota.

(41) «*Ein gesetztliches* », nell'originale. La traduzione it. di F. Capra (Bari 1909, p. 3) ha: « un bisogno di legge », di cui non intendo bene il senso. Anche in seguito ci permetteremo di ritoccare questa traduzione.

ai fenomeni, quella può attingere i noumeni (mediante le idee trascendentali: libertà, immortalità, Dio). Non si tratta infatti che realtà pensata dalla ragione pratica giunga ad una determinazione teoretica delle categorie, né ad un'estensione della conoscenza al sovrasensibile; ma questo — come si è visto — è conosciuto soltanto come « creduto » ossia come oggetto di fede razionale. Perciò — e qui Kant guasta tutto il risultato finora ottenuto — se per la Critica speculativa il soggetto pensante è a se stesso nell'intuizione interna [dell'Io] semplicemente un fenomeno, quest'asserzione è semplicemente confermata dalla *Critica della ragion pratica* la quale rispetta la differenza dei due piani fenomenico e noumenico: nel primo vige la causalità come meccanismo naturale, mentre nel secondo si attua la causalità (noumenica) come libertà.

E Kant avverte che il primo costituisce il piano della coscienza pura, mentre il secondo quello della coscienza pura empirica (*reines, empirisches Bewusstsein*). Chiamando « empirica » la coscienza della libertà del soggetto morale, ch'è l'Io empirico, non valuta Kant la consistenza stessa della libertà? Kant riconosce che il concetto di libertà è l'« inciampo » (*Anstoss*) di tutti gli empiristi, mentre è la « chiave » (*Schlüssel*) dei principi pratici più sublimi per i moralisti critici: tuttavia tocca insieme riconoscere che se a tale concetto compete una indispensabilità (42) come concetto problematico, resta insieme indiscutibile la sua incomprensibilità e Kant rimanda alla discussione con cui si conclude la prima parte cioè l'*Analitica della ragion pratica.*

Riteniamo per ora che la libertà è per Kant una causalità nuova ed originale, diversa dalla causalità naturale (necessaria), e ch'essa appartiene veramente in proprio alla volontà umana (43) e quindi — e questo è il momento decisivo nell'architettonica del metodo kantiano — che la *Critica della ragion pratica* può rompere lo sbarramento metafisico della *Critica della ragion pura,* e convalidare le istanze noumeniche della libertà, dell'immortalità e dell'esistenza di Dio.

La « osservazione critica », che conclude l'*Analitica della Critica della ragion pratica,* insiste nel chiarire l'originalità della libertà come la causalità dell'essere spirituale in quanto sottratto al tempo: altrimenti anch'essa cadrebbe sotto la legge della necessità. Ed ancora: è l'esistenza indiscutibile, secondo

(42) *Unentbehrlichkeit.* La traduzione it. ha « necessità assoluta » (p. 6).
(43) Cfr. *Kritik der Urteilskraft,* Erste Einleitung; Cassirer V, 184 s.

Kant, della legge morale che postula la libertà del soggetto il quale è inteso ormai non più come fenomeno condizionato da spazio e tempo ma come noumeno. Si tratta perciò della « libertà pratica », che Kant intende in senso negativo ossia come l'indipendenza della volontà da ogni altra legge eccetto che (dalla) legge morale (44). Essa è detta perciò « libertà trascendentale », indipendente da ogni rapporto di spazio e di tempo, cioè da ogni elemento empirico: essa è noumenale e perciò è inconoscibile. Il suo fondamento è appunto trascendentale in quanto senza la libertà non è possibile concepire una legge morale, né un'impostazione (*Zurechnung*) secondo questa legge. Della libertà allora noi non abbiamo né possiamo avere conoscenza né diretta né indiretta: essa, cioè la sua esistenza, è postulata dalla legge morale ch'è costitutiva del soggetto razionale. In mancanza di ogni intuizione è la realtà della coscienza della legge morale che ci assicura della differenza fra la serie necessaria dei fenomeni sull'esperienza e la realtà della azione libera ch'è riferita al sostrato intelligibile in noi cioè al noumeno: il plesso di fenomeni, che riguardano la dinamica della legge morale, dipende dalla *spontaneità* del soggetto come cosa in sé. Allora la libertà si riduce a spontaneità, a semplice « indipendenza negativa », come la chiama lo stesso Kant, cioè alla non dipendenza dalla serie dei fenomeni naturali? Cioè, alla capacità d'iniziare una serie di fenomeni *diversi* da quelli? Per la ragione che legge empirica fisica e legge noumenica morale stanno agli antipodi in quanto l'una, stretta nei rapporti di spazio e di tempo, opera secondo necessità, mentre l'altra, ch' è svincolata da quei rapporti, opera secondo spontaneità. E' la mediazione (*Vermittelung*) della prima idea dinamica, la libertà, che permette il passaggio — che Kant giustamente anticipando Hegel chiama « salto » (*Sprung*) (45) — alla seconda idea dinamica dell'Essere incondizionato cioè necessario (Dio).

3. *La dinamica originaria della libertà in Kant*

La conclusione di Kant è pertanto: « Il solo concetto di libertà ci permette di non uscire fuori di noi per trovare l'Incondizionato e l'intelligibile per il condizionato e il sensibile, e pertanto... in tutta la facoltà della ragione *soltanto* la "sfera

(44) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, P. I, Kritische Bemerkung der Analytik; ed. cit. p. 109, trad. it. p. 110.

(45) Cfr. Hegel, *Enzyklop. d. philos. Wissenschaften*, § 50.

pratica" (*das Praktische*) può essere quella che ci aiuta a trascendere il mondo sensibile e ci procura cognizioni di un ordine e di una connessione sovrasensibile, le quali proprio per questo possono essere estese soltanto per lo scopo (*Absicht*) puro pratico » (46).

Come si vede in tutta questa « deduzione » trascendentale della libertà, Kant mira unicamente a giustificare il carattere sovrasensibile dell'attività spirituale e passa completamente a lato del complesso lavorio della riflessione che porta alla realizzazione della libertà quali la deliberazione e la scelta, senza le quali la libertà intesa come spontaneità liberata — come dev'essere — dal soggetto (io) empirico — si rivela come necessità. E sarà la libertà identica alla necessità, intesa come la vita dello Spirito Assoluto dell'idealismo, l'ultima tappa nel cammino inarrestabile del principio moderno d'immanenza verso l'ateismo positivo.

Kant, è vero, era teista convinto e protestò contro lo sviluppo di Fichte, che unificava ragion teoretica e ragion pratica, fenomeno e noumeno, nell'identità assoluta dell'Io. Però è difficile ammettere che la sua dimostrazione del mondo sovrasensibile, e perciò della distinzione fra il mondo e Dio e fra l'uomo e Dio, sia convincente e sia in grado di arrestare l'avanzata dell'ateismo antropologico scatenato dallo *Io penso*. Ne abbiamo la conferma nelle riflessioni conclusive sul « giudizio teleologico », con le quali si conclude la *Critica della facoltà del giudizio* del 1790 (47).

Kant torna a mettere in guardia contro le pretese della metafisica cioè di risolvere per suo conto la fondazione dei problemi (*Aufgaben*) di Dio, della libertà e dell'immortalità. Il concetto di Dio e dell'anima immortale, torna ad osservare Kant, appartengono alla sfera del sovrasensibile, che resta preclusa alla nostra facoltà conoscitiva. Ma non lo sarebbe se noi trovassimo, nella nostra realtà di esperienza, un predicato valido anche per quelle realtà sovrasensibili. Ora, afferma Kant, l'unico concetto siffatto della ragione umana è il concetto della libertà dell'uomo, sottoposto alle leggi morali, insieme con lo scopo finale che quella [la ragione] gli prescrive mediante queste [leggi], di cui le prime sono in grado di attribuire al principio della natura (*Urheber*) e le seconde all'uomo quelle proprietà le quali contengono la necessaria condizione per la

(46) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, l. c.; ed. cit. 123, trad. it. 122.

(47) La III edizione è del 1799 e pertanto posteriore alla *Atheismusstreit* del 1798 nella quale fu coinvolto Fichte (Vedi C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, II ed. Roma 1969, t. I, p. 549 ss.).

possibilità di entrambi, così che da questa idea [della libertà] si possa concludere sia l'esistenza sia la natura (*Beschaffenheit*) di entrambi, i quali altrimenti ci rimarrebbero completamente nascosti. Quindi l'unica mediazione possibile fra l'uomo e la natura come fra l'uomo e Dio (religione) è la libertà: quello della libertà infatti è l'unico concetto del sovrasensibile che dimostri la sua realtà oggettiva nella natura (grazie alla causalità che in esso è pensata) mediante l'effetto possibile in essa, e proprio per questo rende possibile il legame di entrambi [Dio e l'anima] con la natura e insieme di tutti e tre con una religione. Ecco perciò la sconfitta dell'ateismo. La conclusione di Kant è categorica: « Quindi abbiamo in noi un principio ch'è capace di determinare l'idea del sovrasensibile in noi, ma perciò anche quella del sovrasensibile fuori di noi in modo da darne una conoscenza anche se possibile soltanto sotto il punto di vista pratico di cui dovrebbe dubitare la filosofia puramente speculativa (che anche della libertà non potrebbe dare che un concetto puramente negativo) » (48).

Segue la conclusione in cui si raccoglie l'essenza e lo scopo di tutta la riflessione kantiana, e pertanto anche l'essenza della sua rivoluzione copernicana, ed anche ovviamente il nucleo della sua ambiguità: « Quindi il concetto di libertà (come concetto fondamentale di ogni legge incondizionatamente pratica) può estendere la ragione al di là di quei limiti nei quali ogni concetto (teoretico) (49) della natura dovrebbe rimanere limitato senza speranza » (50). Ma poca speranza, come già si è accennato, resta anche per lo stesso Kant.

Nella *Introduzione* alla posteriore *Metaphysik der Sitten* (1797) Kant riprende le linee fondamentali sull'essenza della libertà: « Il concetto di *libertà* è un concetto puro della ragione e proprio per questo trascendente per la filosofia teoretica cioè tale per il quale non si dà nessun esempio adatto nell'esperienza possibile, il quale quindi non costituisce nessun oggetto di una conoscenza teoretica possibile e semplicemente non può valere come principio costitutivo ma semplicemente come regolativo e proprio soltanto come negativo della ragione speculativa, nell'uso pratico della medesima ma che dimostra la sua realtà con principi pratici i quali come leggi di una causalità della pura ragione, indipendentemente da tutte le condizioni

(48) Cioè di non-costrizione, non-impedimento...

(49) Strutturato cioè secondo le categorie che rimandano alle forme (limitanti) di spazio e tempo, come abbiamo già visto.

(50) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Teil II, Anhang; Cassirer V, 555 s.

empiriche (in generale dal sensibile), determinano l'arbitrio e dimostrano in noi una volontà pura nella quale hanno origine i concetti e le leggi etiche» (51).

Kant ha voluto riassumere in questo periodo chilometrico i risultati principali delle precedenti riflessioni e, possiamo anche ripetere, l'obiettivo principale della sua attività filosofica di rottura rispetto sia al razionalismo sia all'empirismo: così si può riconoscere che la soluzione della terza antinomia della *Ragion pura* nell'antitesi fra causalità (determinata) e libertà (52) come spontaneità è ora proposta nel suo ultimo contesto.

E' difficile esagerare l'importanza che la dottrina della libertà ha in Kant per la diagnosi dell'ateismo, che la dissoluzione dei sistemi postkantiani, idealisti ed empiristi, ha provocato e trasmesso universalmente alla cultura contemporanea, la quale non di rado a lui espressamente, e con diritto, torna a richiamarsi. Non dispiaccia perciò se indugiamo ancora un po', riportandoci sulle « Carte sparse » (*Lose Blätter*) del periodo critico (53).

In un primo tempo, sembra che la libertà unisca insieme l'autonomia della Ragione teoretica con quella della Ragion pratica: « La libertà è propriamente solo l'attività spontanea (*Selbsttaetigkeit*)... L'espressione *Io penso (quest'oggetto)* mostra già che, rispetto alla rappresentazione, io non sono passivo, ch'essa mi può essere attribuita, che da me stesso dipende anche il contrario » (1517). Più precisamente: « la libertà è la facoltà di produrre qualcosa e di agire *originarie*. Ma come cominci la *causalitas originaria et facultas originarie efficiendi* in un ente derivativo, non si riesce invero a capire » (1527) (54).

Kant vede bene che la libertà comporta anche in un principio (o soggetto) creato, come l'uomo, la capacità di un inizio assoluto e perciò esige l'indipendenza da tutti gli stimoli sensoriali. E Kant sembra, ed era un'ottima occasione per romperla con le maglie strette dell'agnosticismo, prospettare un'intuizione intellettuale: « La realtà della libertà noi non possiamo

(51) Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung; Cassirer VII, 21.

(52) Cfr.: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, II Teil; A 445 ss., B 473 ss.

(53) Seguiamo: B. Erdmann, *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, Bd II: Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1884, p. 434 ss. (diamo fra parentesi il numero progressivo).

(54) Anche più sotto: « La causalità nella libertà è *originaria*, benché la causa sia un *ens derivativum* » (1543, p. 444).

dedurla dall'esperienza. Ma noi abbiamo però soltanto un concetto di essa mediante il nostro intuire intellettuale interiore (non del senso interno) della nostra attività (55), la quale può essere mossa da *motiva intellectualia* e con questo sono possibili leggi e regole pratiche rispetto a noi» (1521). Infatti «noi ci vediamo grazie alla coscienza della nostra personalità nel mondo intellettuale, e ci troviamo liberi. Noi ci vediamo con la nostra dipendenza dalle impressioni (*Eindrücken*) e ci troviamo determinati. Le nostre intuizioni dei corpi appartengono tutte al mondo sensibile. [...] Ma le nostre intuizioni intellettuali della volontà libera non si accordano con le leggi *phaenomenorum*» (1522). E un po' prima, più incerto, aveva scritto con mordente esistenziale: «La questione se la libertà sia possibile è forse identica a quella se l'uomo sia una vera persona e se l'io sia possibile in un'essenza di determinazioni esteriori. L'Io è una rappresentazione inesplicabile (56). Esso è un'intuizione (*Anschauung*) ch'è inesplicabile» (1518).

Più analitiche e precise si presentano le annotazioni del criticismo posteriore (*spätere Zeit*). In senso negativo: «Libertà è la indipendenza della causalità dalle condizioni di spazio e di tempo, quindi la causalità della cosa come cosa in se stessa» (1541). Si tratta ovviamente della causalità di un soggetto razionale: «La volontà dell'uomo è libera, non significa altro che la ragione ha un potere (*Vermögen*) sulla volontà e sulle altre facoltà e inclinazioni» (1532). Il concetto resta sempre doppio: «Il concetto negativo della libertà è: *independentia*. Il concetto positivo della libertà è: autonomia mediante la ragione» (1542), poiché: «... la ragione non può essere determinata cioè affetta; infatti allora essa sarebbe sensibilità e non ragione» (1532). Quindi «la libertà è una facoltà incondizionata rispetto al mondo sensibile di una sostanza per determinarsi all'agire» (1533). E spiega con acume esistenziale: «La libertà è la facoltà (*Vermögen*) di produrre del tutto semplicemente i motivi del volere. Questo atto non riposa propriamente sulla volontà, ma è la spontaneità della causalità del volere» (1534). Perciò «La libertà non si lascia spartire (*teilen*). L'uomo o è totalmente libero o non lo è affatto, poiché o può agire per un principio attivo oppure dipende da condizioni» (1536).

---

(55) L'editore B. Erdmann rimanda su questo punto, obliato nella traduzione kantiana, alla posteriore *Metaphysik* pubblicata dal Pölitz (p. 439).

(56) Anche più sotto: «La libertà in quanto è un «concetto della ragione» *(Vernunftbegriff)*, è inesplicabile (anche non oggettivamente); in quanto è un concetto dell'attività e causalità della ragione lo è anche, essa non può essere spiegata come un primo principio, ma è un'autocoscienza *a priori* (1540).

Allora abbiamo o non abbiamo l'esperienza (*Erfahrung*) della libertà? Prima Kant l'aveva affermata, ma poi sembra negarla: « Abbiamo noi un'esperienza che siamo liberi? No; poiché allora dovremmo sperimentare di tutti gli uomini ch' essi possono resistere ai più grandi *stimulis*. Invece la legge morale dice che essi devono resistere; quindi essi devono poterlo (fare) » (1546) (57). Ma Kant non può impedire di mostrare il vicolo cieco in cui ha finito di muoversi: « Nelle azioni libere la ragione non penetra puramente come un *Principium* che comprende, ma come un principio operante e trascinante; com'essa non soltanto ragioni e giudichi, ma tenga anche il posto di una causa naturale noi non lo vediamo ». L'unico spunto di soluzione (che tale non è!) è di mantenere la distinzione dei due ordini, sensibile e intelligibile, ma la situazione non cambia: « La connessione della ragione con i *phaenomena* con cui essa deve stare in *commercio*, non può essere compresa (essi sono *heterogenea*). La vera attività della ragione ed il suo oggetto appartengono al *mundus intellegibilis* ». Ed ora il dramma che sarà di tutta la coscienza moderna, la scomparsa della possibilità della imputabilità: « Pertanto noi anche non sappiamo in quale misura noi dobbiamo imputare ». Alla fine quindi la frattura fra i due mondi, dei fenomeni e dei noumeni, resta incolmabile: « Ma noi non troviamo la causa di questo (dell' imputazione) *in phaenomenis*. In quanto si conosce il proprio carattere soltanto dai *phaenomena*, questo si imputa se essi sono determinati propriamente in se stessi da cause estrinseche [...]. Nel mondo intellegibile non accade e non si cambia nulla e vien meno la regola della connessione causale » (1552).

4. *Le aporie della libertà kantiana*

Kant è un passaggio obbligato per la comprensione di tutti i problemi dello spirito nel mondo moderno e, primo fra tutti allora, di quello dell'ateismo. Anche in questi testi significativi, ma senza novità, dell'*Opus posthumum*, il problema della liber-

(57) Un po' prima leggiamo che dobbiamo accontentarci di « mostrare che in essa (libertà) non c'è nessuna contraddizione » (1539). L'Erdmann rimanda ad una riflessione del primo periodo critico: « Noi conosciamo la possibilità delle azioni libere solo empiricamente » (538). Aggiunge in nota che Kant afferma una conoscenza della libertà pratica con l'esperienza nel senso di una causa naturale (p. 168 nota). I testi però che abbiamo riportati contengono ambedue le affermazioni cioè sia della possibilità (anziché della realtà) dell'esperienza della libertà sia della sua impossibilità: una situazione inerente alla struttura stessa del criticismo kantiano.

tà fa la parte del leone: la differenza dalle opere critiche è ch' esso qui è sganciato dagli altri due cioè dalla funzione di fondamento per l'immortalità e l'esistenza di Dio. Altro elemento importante di questi ultimi testi, mi sembra, è l'attività unitaria della ragione teoretica e pratica: non solo non si distingue fra intelletto (ragione) e volontà, ma è la ragione teoretica cioè superiore che alla fine opera e domina perché è la facoltà dell' universale, da cui unicamente procede la moralità e il diritto.

La posizione di Dio diventa, sotto l'aspetto della connessione razionale, sempre più precaria e sta quasi per sfumare anche come *postulatum*: infatti se nel discorso sistematico si afferma che è la coscienza della libertà a fondare il passaggio all'immortalità ed all'esistenza di Dio, poi la stessa coscienza della libertà viene subordinata alla coscienza della legge morale, capovolgendo ancora la situazione che finisce in un circolo. Come rispetto alla coscienza della libertà s'incappava nella secca della determinazione del soggetto, ossia della corrispondenza fra l'Io trascendentale (formale) e l'io empirico (reale), così ora, nella determinazione della legge morale, Kant non può evitare la secca della corrispondenza fra l'imperativo categorico puramente formale e la moralità degli atti particolari dei singoli. Kant ha visto bene che il problema (dell'esistenza) di Dio, il suo senso e la sua soluzione, ha carattere personale — oggi diciamo « esistenziale » — ed interessa la libertà dell'uomo e non solo l'intelligenza: ma, facendo della libertà una funzione della ragione, egli ha posto la premessa della loro unificazione, che sta alla base dell'ateismo implicito dell'idealismo panteistico dell'Ottocento, da cui provengono le varie forme d'ateismo esplicito (etico, politico, estetico...) cioè antropologico positivo del Novecento.

Dobbiamo pertanto indugiare ancora un po' sulla dialettica kantiana della libertà. Dato il momento decisivo che esprime comunque la libertà in Kant per la posizione del problema della trascendenza, dell'immortalità personale e dell'esistenza di Dio, dobbiamo considerare un po' da vicino la dinamica della terza antinomia della *Critica della ragion pura* fra causalità (necessità) e libertà: questa costituisce l'antitesi, quella invece la tesi e questa stessa collaborazione diventa assai significativa e particolarmente indicativa del disagio in cui viene a trovarsi quella « rappresentazione completamente nuda » (*ganz nackte Vorstellung*) com'è detto l'Io nella conclusione della antinomia seconda (58).

(58) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, Transz. Dialektik; A 443, B 471.

I - LA TESI (posizione della libertà dello spirito) (59).

Per spiegare le apparenze non basta ammettere la causalità secondo le leggi della natura, ma è necessario ammettere una causalità mediante libertà. Infatti, nella causalità della natura, tutto ciò che accade presuppone uno stato precedente e questo a sua volta un altro secondo le leggi della natura e questo un altro ancora e così all'infinito. Così, ogni inizio è in sé subordinato e non si avrà mai un inizio primo. L'unica soluzione allora, per uscire dall'*impasse* è di ammettere, oltre e al di sopra della causalità subordinata della natura secondo leggi necessarie, una *spontaneità assoluta* ossia un principio autonomo capace di cominciare *da sé* una serie di apparenze.

Nella nota che segue non a torto Kant accosta questo procedimento alla prova dell'esistenza di Dio come *primo* motore che si riscontra in « tutti i filosofi dell'antichità » (ad eccezione della scuola epicurea).

Quanto al significato della tesi, Kant osserva ch'essa mira unicamente a chiarire il concetto di *libertà trascendentale,* ossia della libertà come esigenza e non della libertà come fatto di esperienza, e l'esigenza di siffatta libertà è precisamente la necessità di spiegare la possibilità di un primo inizio da cui possono seguire tutte le serie di apparenze, un inizio che non può essere che in un modo del tutto spontaneo. E' vero, osserva Kant, che non sappiamo dare una risposta sul « come sia possibile una siffatta facoltà », ma questo non è necessario: basta mostrare la necessità di una prima origine del mondo. E non si tratta, precisa con pertinenza, di un inizio assolutamente primo quanto al tempo — che non è concepibile, poiché ogni evento nel tempo rimanda ad un evento precedente e pertanto ancora nel tempo — (60), ma dell'inizio assolutamente primo quanto alla causalità. Tale inizio esige un principio diverso dalla natura, che offre solo serie di fenomeni secondo necessità, cioè una causa agente in modo libero la quale avrebbe dato inizio, spontaneamente, e per la prima volta, alla prima serie di stati. Quindi: poiché la natura ci presenta serie e serie di fenomeni che si condizionano l'un l'altro nel tempo, il fondamento (*Grund*) non può essere la serie delle condizioni e neppure la totalità delle serie stesse (come afferma il panteismo) la quale non può, per la definizione stessa di condizione nel

(59) *Kritik der reinen Vernunft,* l. c.; A 445 ss., B 473 ss.

(60) Per S. Tommaso, come per S. Agostino, il tempo comincia col cominciamento del mondo.

tempo, mai essere presente come un tutto. Bisogna dare alla stessa natura un principio ed un fondamento e questo è un intervento fuori della natura e diverso dal modo di agire della natura — cioè la libertà come spontaneità.

II - L'ANTITESI (posizione della necessità della natura).

L'intromissione della libertà, come principio della natura ossia del cominciamento delle serie di fenomeni, è un vuoto espediente o funzione di pensiero (*ein leeres Gedankending*) che non approda a nessun risultato. Infatti, se la libertà pretende di fare un inizio assoluto mediante la spontaneità, allora tocca presupporre all'inizio uno stato in cui la causa non agisce ancora ed un inizio dinamicamente primo che non ha alcun collegamento di causalità con lo stato precedente. A questo modo, la libertà trascendentale, opponendosi alla legge causale, introduce un tipo opposto di collegamento (necessario) dei fenomeni di esperienza ch'è pure effetto di spontaneità, perciò imprevedibile. Così che rende impossibile l'unità dell'esperienza (61) ed il risultato sarebbe l'anarchia.

Il ricorso quindi alla libertà, come causa che operi prima e al di sopra e in modo diverso dalla natura, è un'illusione.

L'osservazione, che segue anche qui, contesta l'esigenza espressa dalla tesi della necessità di un inizio assoluto della natura: l'unità dell'esperienza esige che le sostanze siano sempre esistite nel mondo; non ha senso porre uno stato assolutamente primo nel mondo e quindi di porre limiti alla sconfinata natura. Anche potendosi concedere una simile facoltà trascendentale alla libertà, per dare inizio ai mutamenti del mondo, essa dovrebbe trovarsi fuori del mondo ed entrerebbe in conflitto con l'ordine del mondo che consegue alla necessità delle leggi della natura. Quindi, *aut-aut*: o la natura con il suo ordine necessario, o la libertà con la sua anarchia. Il punto di vista della tesi è quello del *dogmatismo*, l'antitesi invece è il punto di vista dell'*empirismo puro* (62). Quest'opposizione tuttavia non ci dispensa dal chiedere alla ragione una soluzione, osserva Kant, che è quella che già conosciamo e che non è affatto una soluzione poiché non è che la ripresentazione della separazione dualistica, senza possibilità di comunicare, della

(61) E' in sostanza l'obbiezione avanzata già al deismo contro la possibilità del miracolo difesa dal Cristianesimo.

(62) *Kritik der reinen Vernunft*, l. c.; A 466, B 494.

linea della natura (fenomeni) dalla linea della libertà (noumeni). Ma Kant ritorna sul contrasto di natura e libertà verso la conclusione della discussione sulle *Idee cosmologiche* (63), per esigenza sistematica e per chiarire ancora che negli eventi (umani) natura e libertà « nel senso cosmologico », costituiscono due ordini di considerazioni diversi che non si possono incontrare, ma stanno in netto contrasto anche se — come riconosce espressamente lo stesso Kant — essi coesistono. Cioè, lo stesso evento, considerato al livello della natura, cioè dell'esperienza sensibile legata al tempo, è di necessità condizionato dallo stato precedente, e questo a sua volta dal precedente, e così via.

Al livello della libertà, l'evento e lo stato dell'evento ha avuto origine da sé ed è ciò che fa della libertà un'Idea trascendentale pura prodotta dalla ragione la quale, per spezzare il cerchio della necessità della natura, si forma (*schafft sich*) l'idea di una spontaneità, che è tutto ciò a cui, come sappiamo, Kant riduce la libertà. Sotto l'irradiazione di questa libertà trascendentale come spontaneità s'illumina anche quella che ora Kant chiama la « libertà in senso pratico », che è l'indipendenza dell'arbitrio (*Willkür*) dalla « costrizione » (*Nötigung*) mediante gli impulsi della sensibilità. Malgrado la piccola breccia della libertà in senso pratico, che sembra incunearsi nella necessità del processo fenomenico della natura, Kant ritorna alla sua formula sistematica: « L'effetto può quindi essere considerato, rispetto alla sua causa intelligibile, come libera, e però insieme (*zugleich*) in considerazione della sua causa intelligibile come libero, e tuttavia insieme rispetto ai fenomeni o apparenze (*Erscheinungen*) come conseguenza dei medesimi secondo la necessità della natura. Kant si rende conto che la soluzione proposta, cioè l'attribuire ad uno stesso evento insieme il carattere di necessità e poi di libertà, può riuscire « estremamente sottile e oscuro ». Egli se la cava con una distinzione di terminologia circa i caratteri dell'evento, cioè col chiamare il primo *carattere empirico* ossia fenomenico ed il secondo *carattere intelligibile* ossia indipendente dalla sensibilità e proprio della Cosa in se stessa.

In questa distinzione, e nella spiegazione che subito aggiunge, Kant si muove nel clima dell'unità idealistica del reale, al quale manca soltanto l'unità o identificazione spinoziana di natura e spirito che si compirà con l'idealismo metafisico di Fichte, Schelling, Hegel, respinto però da Kant.

Dunque, a livello empirico, il soggetto, come apparenza, re-

(63) *Kritik der reinen Vernunft*, l. c.; A 533 ss., B 561 ss.

sta soggetto a tutte le leggi della determinazione secondo il nesso causale e quindi secondo un condizionamento necessario nel tempo. Invece al livello intelligibile il medesimo soggetto si trova libero da ogni influsso della sensibilità cioè dell'apparenza ed anzi, poiché è sottratto al condizionamento della successione del tempo, in tal soggetto non *sorgerebbe* né *perirebbe* alcun atto così che — si badi bene! — di tale ente si potrebbe dire in modo perfettamente giusto ch'esso dà inizio da sé ai suoi effetti nel mondo sensibile, senza che l'azione cominci in lui stesso. E conclude: « Così allora libertà e natura, ciascuna nel suo pieno significato, si incontrerebbero insieme e senza contrasto secondo che siano confrontate con la causa intelligibile e sensibile » (64).

Ma cosa è un siffatto *carattere intelligibile* che è proprio e rivelatore della sfera noumenica della libertà? ossia quel carattere che manifesta la spontaneità grazie alla quale sorge quell' azione originaria (*ursprüngliche Handlung*), mediante la quale accade qualcosa che prima non esisteva, né poteva contenersi nella serie fenomenica delle cause empiriche? La risposta di Kant è piuttosto tortuosa perché deve accordare sia la coesione, indispensabile per la vita, fra l'ordine empirico e quello intelligibile delle azioni, sia l'originalità e indipendenza dell'ordine intelligibile in cui si attua la libertà.

Non si tratta ovviamente di indicare un'esperienza in cui si riveli l'indipendenza ch'è propria della libertà, né di una dimostrazione la quale dovrebbe far capo ad una causa della libertà — due supposizioni che distruggerebbero l'originalità della libertà —, ma di mostrare soltanto che la libertà appartiene ad un'altra sfera da quella della causalità fenomenica, cioè alle facoltà dell'intelletto e della ragione e soprattutto della ragione. Orbene, la causalità propria della ragione si rivela chiaramente negli « imperativi morali » (*Imperativen*) che in tutta la sfera pratica noi imponiamo come regola alle nostre capacità esecutive. Questi imperativi costituiscono ciò che nel mondo dello spirito si chiama il « dovere » (*Sollen*): esso esprime una forma di necessità e connessione con ragioni, ossia che una cosa « debba essere » (*sein soll*) diversamente da ciò ch' essa è in tutte queste relazioni temporali secondo il corso della natura. E' allora l'avvertenza del dovere ch'è il principio ed il *prius* differenziale degli atti liberi, l'elemento rivelatore del carattere intelligibile della libertà e perciò anche la fonte della spontaneità che ne costituisce, come si è visto, l'essenza.

(64) *Kritik der reinen Vernunft*, l. c.; A 541, B 569.

E' vero che Kant descrive anche il dovere, come si è detto, come « una specie di necessità e connessione con ragioni » (65), aprendo ancora una volta — e Fichte prima e poi anche Schelling ed Hegel lo riconosceranno espressamente — all'unificazione totale del conoscere e dell'agire. Ma quel che a Kant preme far rilevare è sempre la diversa qualità degli eventi, naturali e intelligibili, che qui si presentano ambedue di carattere necessario: i naturali sono necessari di necessità della connessione dei fenomeni, gli intelligibili sono necessari della connessione col noumeno del « dover essere », che è per Kant, e giustamente, l'elemento intelligibile assolutamente inderivabile dalle connessioni temporali proprie dei fenomeni della natura. Ma Kant vuole andare più a fondo, per risolvere l'antinomia del contrasto fra natura e libertà.

Kant sembra infatti abbandonare il doppio binario della natura e della libertà, della sensibilità e della ragione, per ammettere che anche la ragione, cioè le idee della ragione, dal punto di vista pratico possono dimostrare realmente una causalità rispetto alle azioni umane in quanto apparenze, così che se tali azioni sono accadute non è stato perché fossero determinate da cause empiriche, bensì per il fatto che furono determinate da fondamenti della ragione. Ma una causalità della ragione, che penetra nella serie delle apparenze, dovrebbe « cominciare »: ma per la ragione non esiste un *prima* e un *poi*, poiché allora sarebbe subordinata al tempo e dipendente dai fenomeni; la conclusione, un po' sorprendente ma inevitabile, è che « ... nella ragione stessa nulla comincia..., invece il suo effetto ha inizio nella serie delle apparenze, ma non può mai in questo costituire un inizio assolutamente primo »: cioè la ragione resta sempre indipendente e comincia da sé come causa « completa » (*vollständig*). Perciò Kant respinge il positivismo giuridico ed afferma in pieno il principio dell'imputabilità: « L' azione è imputabile al suo carattere intelligibile; nell'istante in cui egli [p. es.] mente, è completamente colpevole: quindi la ragione, nonostante tutte le condizioni empiriche dell'azione, era completamente libera ed è totalmente responsabile della sua trasgressione » (66).

Ma cosa può significare una simile responsabilità?

A questa domanda Kant non dà e neppure crede necessaria una risposta: gli basta aver dimostrato la realtà (*Wirklich-*

(65) « Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Grunden aus » (*Kritik der reinen Vernunft*, l. c., A 547, B 575).

(66) *Kritik der reinen Vernunft*, l. c., A 555, B 583.

keit) della libertà, cioè della causa intelligibile diversa dalla natura, e che essa può essere la condizione sensibilmente incondizionata delle apparenze. Ma spiegare il « perché » (*Warum*) e, direi, anche il come avvenga la sintesi del carattere intelligibile (libertà) col momento empirico dell'azione, Kant dichiara che è una questione che oltrepassa ogni potere della ragione (67).

Ma a questo modo egli lascia insoluto e insolubile il problema esistenziale più acuto che pur aveva afferrato, quello dell' imputabilità come attribuzione del merito e della colpa, la quale suppone non solo il conflitto fra la legge e l'azione concreta ma l'assunzione da parte del soggetto di siffatto conflitto morale e perciò la consapevolezza della difformità e la realizzazione in concreto della stessa (lode e merito, colpa e peccato). Perciò non sorprende l'affermazione che Kant pone in nota: « La moralità delle azioni (merito e colpa) nel senso autentico, perfino quella del nostro proprio comportamento, ci rimane del tutto nascosta. Le nostre imputabilità possono essere riferite soltanto al carattere empirico. Ma quanto di questo si debba attribuire a puro effetto della libertà, quanto alla semplice natura e ai difetti non imputabili del temperamento od alla sua felice costituzione (*merito fortunae*), nessuno lo potrà mai indagare e pertanto neppure giudicare con perfetta giustizia » (68). Ma è fondata una simile affermazione che eliminerebbe ogni esercizio della giustizia e farebbe di ogni delinquente un semplice « sfortunato sociale »?

Certamente nessun uomo ma soltanto Dio, ch'è l'unico che vede nel cuore dell'uomo, può giudicare l'uomo « con perfetta giustizia » e quindi il Vangelo ci esorta a « non giudicare per non essere giudicati » (*Matt.* 7, 1): perciò né i diavoli né i dannati sono in grado di contestare il suo giudizio. Ma fra gli uomini, chi mai può penetrare il giro interiore della coscienza altrui? Kant però fa un altro discorso: egli nega a ciascuno di noi, all'io singolo, la capacità di cogliere la stessa propria responsabilità e pertanto di giudicare della propria imputabilità, e questa negazione è frutto unicamente dell'opposizione ch'egli ha posto fra la sfera dei fenomeni — a cui egli rimette l'io individuale — e la realtà dei noumeni, a cui appartiene la ragione.

Questo poi rivela uno sfondo ancora più grave della posizione kantiana ch'è sul piano esistenziale della responsabilità del singolo decisamente amorale e atea.

---

(67) *Kritik der reinen Vernunft*, l. c., A 557, B 585.

(68) *Kritik der reinen Vernunft*, *l. c.*, A 557, B 579.

E' *amorale*, perché nella sfera noumenica della ragione non ci possono essere né errori né peccati in quanto essa attua la libertà pura, la quale è librata al di sopra dell'empiria in cui si muovono i singoli: questi allora, in quanto (totalmente) soggetti ai condizionamenti empirici, non cadono più sotto l'imputabilità. Quella, in quanto è librata al di sopra di tali condizionamenti, astrae da ogni inquinamento e perciò sfugge ad ogni imputabilità.

E' *atea*, perché l'intero circolo dell'azione umana, ambedue i momenti del fenomeno e del noumeno nella condotta sia individuale sia sociale, si compie in virtù dell'autonomia della coscienza pratica cioè dell'esigenza del dovere ch'è assoluta in sé e per sé: il « tu devi » ha valore in sé e per sé di obbligatorietà e la sua spontaneità, cioè il cominciare da sé, esprime il carattere analitico e indipendente della libertà — così come « l'io penso in generale » ha valore in sé e per sé di fondazione della verità e la sua spontaneità — ch'è anche l'esigenza di « poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni » (69) — esprime il carattere analitico e indipendente dell'universalità, ossia l'indipendenza costitutiva del conoscere. A Kant non interessa, non solo nella sfera teoretica ma neppure in quella pratica, l'io come singolo, come *persona* ma solo la *personalità*, nel senso, come abbiamo visto, di ragione: essa come principio formale universale è il soggetto proprio ed esclusivo della libertà. Ma non si tratta — ecco la radice propria del criptoateismo kantiano — di libertà di scelta, ma solo di spontaneità di azione, la quale sembra non abbia altro senso in concreto che quello di aspirazione al bene e al giusto intesi come fondamento della « felicità » (*Glückseligkeit*).

Ma felicità di chi? E quale felicità?

Come nell'ordine fisico della realtà esistono solo sostanze singole... alberi, animali, uomini singoli: così nell'ordine morale della libertà esistono solo coscienze e libertà singole e capaci di atti singoli. E la libertà non s'identifica con la attività della ragione, come avviene in Kant e poi in tutto il pensiero moderno; non s'identifica neppure con la volontà *ut natura* che è la facoltà di aspirare al bene ed alla felicità in generale, che è un'operazione necessaria perché corrisponde all'inclinazione naturale della volontà stessa che fa da fondamento — come già si è accennato — alla « scelta » che è l'autentico atto di libertà. Ma si può parlare di « scelta » solo se sono prospettabili non solo atti molteplici ma anche e soprattutto fini « di-

(69) *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Analytik, § 16, B 132.

versi » e opposti oggettivamente e soggettivamente — di qui la distinzione del bene e del male in sé — e i molteplici individui umani. Essi sono, *ciascuno* per sé, i soggetti che operano con consapevolezza e perciò con responsabilità la scelta *propria*.

Così l'esame dell'antinomia morale (la terza) ci ha portati nel cuore del Kantismo, e Fichte, che ha svolto con coerenza lo *Ich denke* e il corrispondente *Sollen* nei vari progetti della *Wissenschaftslehre* dal 1794 al 1797, non ha potuto evitare l'accusa di ateismo (70). Kant non era ateo né pensava d'iniziare con la sua rivoluzione copernicana la forma più consistente e coerente di ateismo in quanto la misura della verità del conoscere — come dirà poi Hegel — (71) passa dall'oggetto al soggetto ed il fondamento della libertà dall'origine divina dello spirito finito alla spontaneità originaria del suo agire autonomo.

Certamente non si trova in tutta l'opera di Kant un'affermazione esplicita di ateismo: bisogna piuttosto parlare in lui di un'atmosfera atea, ch'è data dall'indirizzo antropologico radicale dell'Io penso in generale nel campo della ragione speculativa e dell'esigenza del dovere puro (« tu devi ») per la ragione pratica: in sé ragione speculativa e ragion pratica formano un' unica facoltà che si attua in sfere distinte, trascendentale la prima ed empirica la seconda. La formula precisa di questo ateismo antropologico trascendentale è data dallo stesso Kant, e si legge in apertura dell'opera destinata alla fondazione della religione: « *La morale, in quanto essa è basata sul concetto dell'uomo come un essere ("Wesen") libero ma che appunto per questo obbliga pure se stesso mediante la sua ragione a leggi incondizionate, non ha bisogno né dell'Idea di un altro essere al di sopra di lui per conoscere il suo dovere, né di uno stimolo altro dalla legge stessa, per prenderla in considerazione* » (72). E Kant riassume l'esposizione fatta nelle opere precedenti: la moralità per se stessa non ha assolutamente bisogno né oggettivamente, cioè per il volere, né soggettivamente, cioè per il potere, di appoggiarsi alla religione ma in virtù della ragione pura pratica essa basta a se stessa (*ist sie sich selbst genug*).

Kant né qui né altrove, per quanto sappia, ricorda la tesi

(70) Vedi: C. Fabro, Introduzione all'ateismo moderno, II ed. Roma 1969, t. I, p. 549 ss.

(71) Cfr.: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung.

(72) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Vorrede alla I ed. (1793), ed. K. Vorländer, Leipzig 1937, p. 1 (Tengo presente, con qualche ritocco, la trad. it. di A. Poggi, Modena 1941).

di Bayle, sulla possibilità di una società di atei (73), ma quella che si sta realizzando nel nostro secolo, col prevalere del principio d'immanenza, ha preso a suo fondamento questa formula di Kant. Infatti lo stesso Kant passa poi, in questa stessa prefazione, come già nella *Critica della ragion pratica*, a porre l'esigenza cioè «l'idea di un sommo bene nel mondo per la cui possibilità siamo costretti a supporre un essere supremo superiore, morale, santissimo e onnipotente ch'è il solo capace di riunire ambedue gli elementi del medesimo» (p. 3): l'osservanza del dovere e la felicità. In questo senso Kant qui afferma che «la morale conduce inevitabilmente alla religione, per cui si eleva così all'idea di un legislatore morale potente fuori dell'uomo, nella cui volontà c'è quel fine ultimo (della creazione del mondo), ciò che insieme può e dev'essere il fine ultimo dell'uomo» (p. 4 s.). Facendo un parallelo con S. Tommaso si potrebbe dire: come nel realismo metafisico tomistico si presenta prima l'esistenza del mondo fisico (la seconda e la terza via) e poi quella spirituale (quarta e quinta via), così anche in Kant l'esistenza assoluta della legge morale e l'aspirazione alla felicità. Ma, mentre San Tommaso trova che quei due mondi osservati si presentano in sé insufficienti ad essere ed operare, e passa da questa insufficienza radicale a porre l'esistenza del Primo Principio dell'essere e dell'agire sia per il mondo sia per l'uomo e le altre nature spirituali (principi di partecipazione: quarta via), per Kant il mondo spirituale dell'uomo è e deve essere in sé sufficiente e autonomo. L'esistenza di Dio non sta a fondamento dell'ordine morale: se così fosse l'agire umano non sarebbe morale, ma un «complemento» soltanto.

E proprio a questo punto, in un'ampia nota, Kant discute questo nodo cruciale. La proposizione (leggiamo) *C'è un Dio e di conseguenza c'è un bene supremo nel mondo*, se deve (come articolo di fede) (74) derivare soltanto dalla morale, è una proposizione sintetica *a priori*, la quale, benché accettata soltanto in un contesto pratico (*in praktischer Beziehung*), oltrepassa tuttavia il concetto di dovere ch'è contenuto nella morale, dalla quale quindi essa non si può dedurre analiticamente. Come si arriva allora a porre l'esistenza di Dio? La risposta di Kant riassume, con qualche nuovo spunto esistenziale, la posizione acquisita nelle opere precedenti. Ogni azione tende ad un fine,

---

(73) Cfr. C. Fabro, *Introduzione all'Ateismo Moderno*, cit. appendice su *Bayle* (t. I, p. 219 ss).

(74) Si tratta ovviamente della «fede razionale», ch'è contrapposta, non alla fede in senso cattolico, ma alla fede ecclesiastica in senso luterano.

ed il fine necessario e sufficiente di tutte le azioni è il fine ultimo (*Endzweck*) cioè la propria felicità (*eigene Glückseligkeit*). Ma le leggi morali sono assolute e valgono per se stesse e non per le loro conseguenze, così come è assoluto il dovere che esse esprimono. E, per manifestare meglio il suo pensiero, Kant afferma che per gli uomini « ... è sufficiente che compiano il loro dovere; può darsi anche che tutto finisca con la vita terrena e perfino che in questa la felicità e il merito non s' incontrino forse mai ». E Kant qualifica come « una delle inevitabili limitazioni dell'uomo e della facoltà della ragione pratica il preoccuparsi in tutte le azioni del risultato: cioè si pone un obiettivo, si propone un fine (ultimo) nel quale l'uomo — ecco, quasi a malincuore, il guizzo esistenziale — cerca qualcosa ch'egli possa amare. La proposizione, allora, *Fa che il più gran bene possibile nel mondo sia il tuo fine ultimo*, non è inclusa nella legge del dovere né dalla medesima deducibile, quindi è sintetica a priori. Ma poiché l'uomo non ha il potere di accordare il merito dell'osservanza delle leggi con la felicità, ecco che: « ... ci deve essere un Essere morale onnipotente come *signore del mondo (Weltherrscher)* sotto la cui sollecitudine « (*Vorsorge*) questo avvenga, cioè la morale conduce immancabilmente alla religione » (p. 6). Tutta qui la fondazione kantiana dell'esistenza di Dio e della necessità della religione.

Conclusione: Le aporie della libertà kantiana e la fondazione metafisica della morale

Riassumendo:

1) L'ordine morale esprime la natura propria dell'uomo e sta fondato in sé e per sé sull'assolutezza pura *a priori del dovere.*

2) L'esigenza di un « fine ultimo » (*Endzweck*) ha un significato e un compito secondario cioè quello di dare un effetto al proprio agire: quindi non è un'esigenza necessaria ma quasi una « permissione » (se così posso chiamarla, oggi che dilaga — in un tutt'altro senso — il permissivismo) della ragion pratica.

3) Tale fine ultimo è espresso per Kant — si badi bene! — dal « supremo bene possibile nel mondo » (*das höchste in*

der Welt mögliche Gut), una proposizione — si badi ancora! — che estende la ragion pratica al di là della legge morale.

4) Non si spiega in quale rapporto questo supremo bene possibile stia con l'esigenza di felicità dell'uomo come persona singola.

5) Non si spiega cosa significhi precisamente un « Essere morale onnipotente », ossia Signore del mondo, che non sia anzitutto sul piano metafisico inteso come Atto puro, cioè l'Essere per essenza e pertanto Creatore dal nulla dell'universo materiale e spirituale e di *conseguenza* conoscitore e guida del corso del mondo (*Weltlauf*).

Altro è invece il progetto fondamentale di Kant sulla fondazione della verità: è la libertà l'alfa e l'omega del fondamento.

Una precisa nota dei *Prolegomeni* chiarifica il capovolgimento sul quale insiste la soluzione della terza antinomia (necessità - libertà): la libertà appartiene all'uomo unicamente nel rapporto dell'esigenza intelligibile rispetto alla serie sensibile dei fenomeni. Per questo Kant parla di libertà trascendentale: « L'idea di libertà ha luogo soltanto nel rapporto della [sfera] intellettuale, come causa, al fenomeno, come effetto. Pertanto alla materia, a causa della sua attività incessante (75) con la quale essa riempie il suo spazio, non possiamo attribuire la libertà, benché quest'attività proceda da un principio interiore ». L'osservazione sembra strana perché se alla materia conviene siffatta attività, non si vede perché tale attività non sia riconosciuta spontanea e pertanto libera, secondo quella spontaneità con la quale finora Kant ha caratterizzato la libertà. Ma c'è di più. Kant nega la libertà agli esseri intelligibili e anche a Dio: « Tanto meno noi possiamo trovare concetto di libertà per gli esseri puri spirituali, per esempio, Dio, in quanto la sua azione è immanente. Infatti la sua azione, benché indipendente da cause determinanti esterne, è tuttavia determinata nella sua eterna ragione cioè dalla *natura* divina. Solo quando con un'altra azione deve *cominciare qualcosa*, quindi l'effetto debba trovarsi in una serie temporale, quindi nel mondo sensibile (per esempio il cominciamento del mondo), sorge la questione se la causalità della causa abbia dovuto anch'essa cominciare o se la causa possa originare un effetto senza che la sua causalità cominci ».

(75) Com'è noto, Kant che veniva dalla tradizione Leibniziana (Knützen) era dinamista.

Giustamente Kant osserva che nel primo caso bisogna parlare di «necessità naturale» (*Naturnotwendigkeit*), nel secondo invece di libertà. E conclude: « Da questo il lettore può vedere che, poiché io ho spiegato la libertà come la facoltà d'iniziare da sé un evento, ho colpito precisamente il concetto che è il problema della metafisica » (76).

E' il problema della libertà dell'uomo che esprime ed assorbe l'essenza e l'istanza della riflessione filosofica: Dio è un ospite di più e quasi di disturbo! Certamente ciò si verifica nei momenti teoretici più cruciali: è il concetto stesso kantiano di « trascendentale », che attribuisce ogni fondamento di verità e libertà al riferimento al soggetto che è l'Io trascendentale, che elimina alla radice la trascendenza ontica del mondo ossia la distinzione dell'essere dal conoscere, la trascendenza ontologica dell'io dalla natura ossia la sopravvivenza individuale dell'anima (immortalità personale) e la trascendenza metafisica di Dio.

Per Kant, in conclusione, il fondamento della moralità è l'autonomia della volontà dell'uomo che egli ha chiamato l'*imperativo categorico* del dovere il quale è — credo si possa dire — l'unica affermazione assoluta positiva di cui secondo Kant l'uomo dispone. La sua formula è: « *Agisci unicamente secondo quella massima che ti mette in grado di volere nel medesimo tempo ch'essa diventi una legge universale* » (77). Da questa formula originale, come osserva Delbos (78), Kant deduce altre tre formule destinate soprattutto a presentare l'imperativo categorico sotto una formula più prossima all'intuizione e all' applicazione. Eccole (79):

« 1) *Agisci come se la massima della tua azione dovesse essere eretta dalla tua volontà a legge universale della natura.*

« 2) *Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di tutti gli altri, sempre come un fine e mai come un puro mezzo.*

« 3) *E pertanto egli* (l'uomo) *deve agire in modo che la*

---

(76) Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 53; VI ed. K. Vorländer, Leipzig 1940, p. 112 s.

(77) *Kritik der praktischen Vernunft*, P. I, lib. I, § 7; ed. K. Vorländer, Leipzig 1957, p. 36, trad. it. p. 35.

(78) Introduzione alla traduzione francese della « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, trad. it. II ed., Firenze 1934, p. 30 s.

(79) Cfr.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt: Cassirer IV, 279 ss..

volontà sua in quanto essere ragionevole, è una volontà legislativa universale ».

Tutte e tre poi rimandano e si fondano sulla formula generale dell'imperativo categorico: « Agisci come se la tua massima dovesse servire da legge universale per tutti gli esseri ragionevoli ».

Così la formula primitiva dell'imperativo categorico si è specificata, nota ancora il Delbos, in tre altre formule, identiche di senso, ma delle quali la prima concerne piuttosto la forma della massima (legge universale della natura), la seconda concerne invece la materia (esseri ragionevoli fini in sé) e la terza esprime infine la determinazione completa (legislazione autonoma di un regno dei fini (80). E' un « sistema » senza dubbio in sé compatto e coerente: ma è realistico? Corrisponde cioè alle esigenze pratiche dell'uomo reale? In altre parole: l'imperativo categorico kantiano è, ossia può diventare, effettivamente operativo? Le leggi di cui esso deve diventare cioè porsi come fondamento, ottengono la garanzia assoluta (*vis obligans*) per essere osservate dall'uomo che è battagliato da contrasti e passioni di ogni genere?

La risposta a queste domande è molto impegnativa: essa è stata già data in forma negativa dallo sviluppo della filosofia postkantiana che ha eliminato alla radice la morale (81) e, quando la mantiene, si riduce ad una considerazione formale del « dovere » come in Kant. Ora in siffatta prospettiva la legge non si sa come essa riesca a determinarsi per attingere l'azione concreta che va posta nel mondo empirico: è l'impossibilità del passaggio dal trascendentale all'empirico, già rilevato e che ora mostra il suo lato opposto cioè immorale, ossia che il trascendentale resta indifferente in sé come regola formale rispetto alla materia dell'atto e non può costituire alcuna differenza fra il bene e il male in sé: si potrebbe dire, per paradosso, ch' esso nella sfera morale è l'unico in sé (noumeno) ma il cui essere (come per l'« Io penso ») è per l'altro che gli è eterogeneo cioè l'azione empirica.

Il « tu devi » si presenta perciò come un recipiente vuoto (ancora come lo « Io penso » che Kant ha definito giustamente una unità « analitica ») (82) che può ricevere qualsiasi conte-

(80) *Introd. cit.*, trad. it., p. 31.

(81) E' nota l'accusa di Kierkegaard a Hegel che il sistema hegeliano manca di un'etica (Cf. *Postilla conclusiva non scientifica*, P. II, c. 1: diventare soggettivo; tr. it. Bologna 1962, t. I, p. 323 ss.; in « *Opere* », Firenze 1972, p. 326 ss.).

(82) *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Deduktion, § 16, B 133.

nuto: anche i briganti, come oggi le BR, sono convinti di obbedire all'imperativo morale della propria ideologia quando uccidono. Esso perciò può giustificare qualsiasi forma di capitalismo e qualsiasi forma di socialismo, qualsiasi etica e qualsiasi politica purché ciascuna venga presentata in forma universale — ciò che certamente quei sistemi etico-politici non mancano di fare. Si tratta che nella fondazione della legge morale il rapporto al Creatore è costitutivo non solo come dipendenza reale, quale si rivela nella natura irrazionale, ma è costitutivo una seconda volta come fondazione per la coscienza umana della moralità della norma stessa: Dio è il Sommo Bene fonte di ogni bene che ha assegnato quindi all'uomo una particolare *legge naturale* (razionale) che ha senso e valore di legge solo in quanto è una «partecipazione» della legge eterna in Dio (83).

E' vero che la spiritualità dell'uomo e la sua libertà fra loro sono solidali; così l'uomo *può* trasgredire la legge ma, ciò facendo, egli disobbedisce a Dio. Anche, e soprattutto, la vita morale non è un monologo, ma un dialogo tra l'uomo e Dio: un dialogo concreto in concreto che si compie anzitutto nel segreto della coscienza dell'io individuale. Quindi senza il riferimento a Dio creatore del mondo e dell'uomo, e della natura dell'uomo in modo speciale, non è possibile nessuna legge di valore assoluto ed eguale per tutti ch'è l'esigenza legittima affermata da Kant nell'imperativo categorico il quale — passi il bisticcio — può diventare un *prius* solo in quanto è un *posterius*. E' un *prius* nell'ordine esistenziale, però in quanto è un *posterius* nell'ordine creaturale ossia — secondo la formula tomistica — in quanto la legge naturale dell'uomo deriva e si fonda sulla legge eterna di Dio. Lo *status creationis* diventa perciò il necessario fondamento dello *status moralitatis*.

Secondo la creazione l'uomo non è semplicemente coscienza e autocoscienza, coscienza trascendentale e coscienza pratica, sensibilità e ragione..., ma è la sintesi di corpo e anima cioè partecipa dei due mondi che sono la natura e lo spirito. E lo spirito come coscienza conoscitiva e morale insieme deve — affinché l'uomo possa vivere — mettersi in precisi rapporti con la natura ch'è fuori di lui (mondo) e quella ch'è in lui (facoltà, inclinazioni, passioni...) per formarsi una personalità responsabile. L'uomo è autonomo cioè libero, mentre la natura non lo è: può fare e tralasciare, fare (e tralasciare) questa o quell'azione e così diventa responsabile di ciò che fa perché lo fa o di ciò che non fa perché non lo fa.

(83) *S. Th.* Ia-IIae, q. 91, a. 2.

L'uomo è libero perché può disporre di sé: questa riflessione su di sé è superiore, è d'altra qualità, da quella dell'Io penso. Il «dovere» (*Pflicht*) kantiano è formale nella linea dell'Io penso: la morale kantiana è a-tea perché astrae dal singolo come «io teologico» (84), dall'uomo impegnato su questa terra al suo dramma personale: ma non solo per questa ragione, cioè sotto l'aspetto esistenziale soggettivo. Ma anche sotto l'aspetto esistenziale oggettivo, se così si può dire: perché l'obbligatorietà dell'imperativo categorico come tale resta librata in aria se non s'incarna in precise leggi morali che illuminano la via della condotta umana per seguire il bene e fuggire il male. Ma da dove sorge la prima differenza fra il bene e il male? Sta bene che l'uomo dev'essere considerato fine a se stesso e non può essere trattato come mezzo: ma non può essere il fine *ultimo*. Del resto come potrebbe trovare e soddisfare in sé la propria felicità? Né potrebbe trovare da sé la rivendicazione per sé e per gli altri: eppure pochi come Kant hanno sentito il problema del fondamento ultimo della morale. Tale fondamento, poiché anche per Kant la morale ha e deve avere valore assoluto, dev'essere assoluto e quest'assoluto non può essere l'uomo e Kant, affermandolo, è in grave errore o piuttosto — ed è peggio — è vittima di una grave illusione. L'illusione dell'ateismo morale o della libertà atea è di supporre che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia) ossia che sia capace di legarsi alla legge ch'egli stesso si è data. Ma con ciò, osserva giustamente Kierkegaard (85), si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge ed il puro sperimentare. Cioè, se l'uomo è il legislatore di se stesso, sarà anche colui al quale spetta determinare la sanzione e — per poco che si conosca la malizia dell'uomo (che Kant, come presto diremo, ammette in modo drastico e insuperabile) — si può facilmente indovinare quel che può accadere. Sarà una cosa così poco seria, continua Kierkegaard, « come *i colpi che Sancio Panza si dà sulla schiena* ».

Come l'uomo può essere il *finis legis moralis*, ma non l'ultimo, così al contrario non può essere il *custos legis ultimus* ed ogni diritto penale umano — anche prescindendo dalle sue

---

(84) Il termine « io teologico » è proprio di Kierkegaard (Cf. *La malattia mortale*, P. II, c. 1): « Quest'io non è più l'io meramente umano, ma ciò che, sperando di non essere frainteso, vorrei chiamare l'io teologico. E' l'io di fronte a Dio. E che realtà infinita non acquista l'io acquistando coscienza di esistere davanti a Dio, diventando un io umano la cui misura è Dio » (tr. it., Firenze 1965, p. 297; in « Opere », ed. cit., p. 662).

(85) *Diario* 1849-1850, X^2 A 396; nr. 2131, t. I, p. 22 s.

lacune e difficoltà di applicazione — è inevitabilmente carente rispetto alla qualità dei delitti. Questa carenza è ancor più lampante nella posizione di Kant. E' impossibile che in A (colui che lega) io possa effettivamente essere più severo di quello ch'io sono in B (colui che è legato) o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega non è qualcosa di più alto dell'Io stesso e tocca a me legare me stesso, dove allora come A (come legislatore) dovrei prendere la severità che non ho come B (come suddito della legge) una volta che A e B sono il medesimo Io? E la risposta è ovvia: occorre quindi un terzo, Qualcuno che *costringa*, senza essere l'individuo stesso. Non c'è soltanto una legge ch'io mi dò come massima (la legge naturale), ma ve n' è anche una che mi è data da un legislatore più alto, il quale si erge a educare e m'impone la costrizione: io devo avere in mio aiuto un altro che possa essere la severità, benché egli sia anche la mitezza. Quindi la *vis obligandi* ultima della legge deve venire da un principio Primo che trascende l'uomo, da Colui cioè che l'ha creato. L'autonomia morale di Kant è orfana, abbandonata a se stessa, e può essere raccolta da chiunque — come si è accennato — sia dagli stati totalitari come dai movimenti anarchici. E così è anche stato: Kant è stato e rimane il padre prestigioso delle ideologie moderne e contemporanee che hanno dissolto la religione e il Cristianesimo: un risultato ch'egli avrebbe sdegnosamente sconfessato. Ma è anche fuor di dubbio che l'unica dipendenza o condizionamento che Kant ammette per l'autonomia del soggetto è il mondo dei fenomeni. Di qui sorge anche l'unica reale opposizione ch'è quella di natura e libertà nell'uomo: resta quindi sempre in bilico la connessione — di una « continuità » non è affatto il caso di parlare — fra la ragion teoretica e la ragion pratica, poi — e si potrebbe dire « di conseguenza » — quella fra la ragion pratica che Kant identifica con la morale — e la religione.

Infatti la colpa e il peccato — ed in un senso più generale il problema del male — possono trovare spazio morale solo nella prospettiva di un rapporto immediato dell'uomo a Dio: una delle aporie del problema del male, come diremo.

Concludiamo questo, riaffermando che l'uomo arriva all'ateismo non soltanto sul fondamento del materialismo, ma anche sull'esigenza di una libertà al tutto autonoma, senza legge (eterna) e senza sanzione (divina). La vita estetica si svolge non di rado senza rapporti con la morale e con la religione. Ma la morale non può costituirsi senza la metafisica e non può attuarsi senza la religione: negarlo, come ha fatto Kant, è

un condannare l'attività morale del singolo, come ha osservato Kierkegaard, ad un puro sperimentare ove si finisce con Nietzsche che « tutto è permesso » come aveva predetto anche Dostojevski e come osserviamo nella vita di oggi.

Ciò che sorprende, ed è insieme l'attualità di Kant dal punto di vista dell'analisi esistenziale, è la riduzione della libertà e dell'attività della ragion pratica alla spontaneità ch'è identica a quella della ragion pura. E' vero che per Kant il campo di applicazione delle forme e categorie della ragion pura è la natura (la sfera del *Sein*), mentre la ragion pratica ha il compito di porre l'esigenza del « dovere » (*Sollen*): per Kant questo dualismo è evidente e non c'è bisogno di dimostrarlo (86). Non è evidente però la riduzione delle due sfere della coscienza, la sfera teoretica e la sfera pratica, all'energia indifferenziata della spontaneità.

Una simile riduzione infatti porterebbe ad eliminare anzitutto all'origine la differenza, come già si è detto, fra il pensare e il volere ossia (nella terminologia kantiana) fra l'essere e il dovere: di più, intesa in senso rigoroso ch'è quello della sua indeterminatezza radicale, la spontaneità come radice unica del conoscere e dell'agire deve togliere ogni differenza fra il vero ed il falso, fra il bene e il male. E questo ci riporta alla carenza fondamentale del sistema kantiano — del suo concetto aqualitativo e perciò ateo di libertà, sia a livello speculativo come pratico — ch'è l'impossibilità di connettere il momento trascendentale con quello reale empirico. Per esempio i principi morali: non si deve mentire, non rubare, non ammazzare... non contiene affatto, come descrizione di una condotta possibile, l'istanza del dovere né questo contiene in sé quei principi (87).

E come Kant ha lasciato inesplicato il *Sein*, così ha lasciato infondato il *Sollen*: si deve anzitutto e soprattutto a questa situazione, creata da Kant proprio per contrastare la filosofia negativa, se il pensiero seguente — dopo i sussulti pseudoteologici dell'idealismo — è ricaduto nell'ateismo positivo (nichilismo metafisico nella forma di antropologia).

Per Kant, com'è noto, « *Essere* non è manifestamente un predicato reale cioè un concetto di qualche cosa che possa es-

---

(86) « Er Konstatiert den Dualismus wie eine unmittelbare einsichtige Evidenz und gibt Keine Begründung für ihn » (G. Ellscheid, *Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Immanuel Kants*, Köln-München 1968, p. 8).

(87) Cfr.: G. Ellscheid, *Op. cit.*, p. 52 s.

sere aggiunto al concetto di una cosa» (88). Ma noi, ha osservato giustamente Heidegger, siamo obbligati a dare allo «è» di ogni discorso, un suo preciso significato. E spiega l'essere come fondamento su ben quattro versanti (89):

«L'essere in contrasto al divenire, è il permanere.

«L'essere in contrasto all'apparire, è il modello permanente, il sempre uguale.

«L'essere in contrasto al pensiero, è ciò che sta a fondamento, che è esistente, che si fa presente di volta in volta.

«L'essere in contrasto al doveroso o non ancora realizzato o già realizzato».

Permanere, costante eguaglianza, l'esistenza, lo star davanti sono semantemi i quali dicono in fondo tutti la stessa cosa, *stabile presenza: on* come *ousia* e l'uomo, ogni uomo lasciato così privo di un fondamento assoluto nell'Assoluto (90) e di ogni speranza nella salvezza dal male è condannato a vivere l'avventura della sua vita come un fenomeno, cioè come un' ombra.

CORNELIO FABRO

(88) *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, II Teil; A 599, B 627. *Sein* non è che la «paroletta di relazione» *(Verhältniswörtchen)*.

(89) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, p. 154.

(90) E' l'«io teologico» di Kierkegaard, come già si è detto all'inizio.

LA PREGHIERA DEI SALMI IN S. AGOSTINO

(I parte)

Da qualche anno riscontriamo un crescente interesse verso la Bibbia, con particolare riferimento alla preghiera dei salmi. Il *boom* bibliografico al riguardo (1), rivelativo di un diffuso stato d'animo avido di nutrimento spirituale sostanzioso e di preghiera matura e vigorosa, che attinga alle sorgenti scritturistiche, ti sorprende favorevolmente. Non solo i ministri di Dio e i religiosi, che mai hanno cessato di pregare i salmi, ma anche uomini e donne, giovani e anziani, gruppi e comunità, certamente favoriti dal risveglio conciliare che auguriamo duraturo e profondo, si accostano al salterio, gustano « il dolce libro dei salmi », secondo la bella definizione di S. Ambrogio (2), e pregano in unione con la Chiesa intera, la cui liturgia è in gran parte imperniata sui salmi.

Una quarantina d'anni fa, il pastore evangelico D. Bonhoeffer collegava il decadimento spirituale delle comunità cristiane al disinteresse verso il salterio, e ne auspicava, con sicura e fondata speranza, il progressivo rinnovamento dall'amore verso

(1) Senza alcuna pretesa di essere completi citiamo in ordine alfabetico alcuni testi conosciuti e consultati: G. ALBANESE, *Dialoghi dello spirito*, Assisi, 1968; M. ALDROVANDI, *Pregare la Bibbia*, Bologna 1980; D. BONHOEFFER, *Pregare i salmi con Cristo*, Brescia 1978 (3ª edizione; l'originale tedesco, *Das Gebetbuch der Bibel*, è del 1940); A. M. CANOPI, *Il mistero di Cristo celebrato nei salmi*, Roma 1980; G. COSTANZO, *Nei Salmi l'esperienza dell'uomo*, Roma 1981; A. GEORGE, *Pregare i salmi*, Brescia 1971; N. QUESSON, *Il messaggio dei salmi*, Roma 1980; S. RINAUDO, *I salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa*, Torino 1979 (5 ed. e 5 ristampa).

(2) *Explanatio ps. 1, 4: Commento a dodici salmi*, a cura di L. F. PIZZOLATO, Milano-Roma (Ambrosiana-Città Nuova) 1980, p. 4.

questo libro complesso e meraviglioso: « In numerose chiese i salmi sono cantati o letti in forma alternata la domenica o anche quotidianamente. Queste chiese hanno saputo conservare a se stesse una immensa ricchezza... Se una comunità cristiana perdesse il salterio, perderebbe un tesoro incomparabile; ma se lo riscopre, essa potrebbe ritrovare delle forze insperate » (3). Questa convinta constatazione e l'atteggiamento meravigliato dei piccoli e dei semplici, che non cessano di stupirsi perché la Bibbia, parola di Dio rivolta a noi, contenga un libro di preghiere, cioè parole umane rivolte a Dio, come ben rilevava lo stesso Bonhoeffer (4), mi hanno spinto a ricercare nella tradizione cristiana antica la risposta illuminata e chiarificatrice di uomini di fede e di preghiera, quali i Padri della Chiesa.

Atteggiamento di S. Agostino

Leggendo i salmi, veri e propri « poemi di lode » (5), i Padri ascoltano il canto dello Spirito (6), che « viene in aiuto alla nostra debolezza e intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili » (*Rm* 8, 26); trovano il motivo ispiratore della propria preghiera, la sorgente della gioia, dono dello Spirito (*Gal* 5, 22), e una serena dolcezza:

> « Se dicessimo che queste parole del salmo, che abbiamo udito e in parte cantato, sono nostre, ci sarebbe da temere che non diciamo il vero; sono infatti più parole dello Spirito di Dio che nostre. E per contro, se dicessimo che non sono nostre, certamente mentiremmo: non vi è gemito, infatti, se non di coloro che soffrono...
>
> E' vera dunque l'una e l'altra cosa, che la voce è nostra e non è nostra; che è la voce dello Spirito di Dio e che non lo è. E' la voce dello Spirito di Dio perché noi non potremmo dire queste parole senza la sua ispirazione; non lo è, d'altra parte, perché Egli non conosce né miseria né sofferenza. Ora queste parole sono dei miseri e dei sofferenti: sono quindi nostre perché

(3) Op. cit., pp. 43 e 44.
(4) *Ibi*, pp. 35-36.
(5) *Institutio generalis liturgiae horarum*, 103; d'ora in poi citata nel testo IG.
(6) AMBROGIO, *expl. ps. 1, 11;* cfr. S. RINAUDO, op. cit., p. 30.

è per dono dello Spirito che noi meritiamo anche di gemere » (7).

« Grandi meraviglie, fratelli! In che maniera ci parla lo Spirito di Dio!

Come ci procura godimenti mentre si protrae ancora la presente notte!

Cos'è mai tutto questo, o fratelli? Ditecelo per favore! Perché mai queste cose sono tanto più dolci quanto più misteriose? Egli ha dei metodi impensati per prepararci delle bevande che ci inducano ad amarlo. Riveste di magnificenza i suoi stessi detti » (*In ps.* 138, 31).

Anche Agostino vi attinge abbondantemente, alimentando il proprio pensiero e la propria vita e nutrendo i fedeli — *inde pasco unde pascor* (*S. 329*, 3) —:

« Grande è il piacere che reca la parola di Dio. E nel comprenderla vi è tanta dolcezza che noi, con l'aiuto di colui che ci dà quella soavità che alla nostra terra fa produrre il suo frutto, ci sentiamo sospinti a parlare, come anche voi ad ascoltare. Vedo che ascoltate senza stancarvi, e mi rallegro per il gusto del vostro cuore che non respinge ciò che è salutare, ma con avidità lo riceve e con vantaggio lo trattiene. Vi parleremo, dunque, anche oggi, per quanto ci concede il Signore, del salmo che ora abbiamo cantato » (*In ps.* 61, 1).

Con i vangeli e le lettere apostoliche, soprattutto la prima di Giovanni, il salterio è il suo libro preferito e costituisce la sua gioia: *psalterium meum gaudium meum* (*In ps.* 137, 3).

---

(7) AGOSTINO, *Enarratio II in ps. 26, 1.* Generalmente la traduzione, salvo alcune mie modifiche, è presa dalle *Esposizioni sui salmi (NBA)*, Roma (Città Nuova), 1967 (vol. I), 1971 (II), 1976 (III), 1977 (IV).

Per non appesantire il testo di note, quando è possibile, le citazioni saranno inserite nel testo. Inoltre, per venire incontro ad alcuni lettori ignari del bel latino agostiniano, e nello spirito del santo dottore, che preferiva essere rimproverato dai dotti piuttosto che non essere compreso dai semplici, nelle note generalmente si darà la traduzione italiana dei passi.

« Questi salmi che cantiamo sono stati detti e scritti sotto l'ispirazione dello Spirito di Dio » (*in ps. 62, 1*); in essi « parla lo Spirito Santo » (*119, 1*); « Ci parli dunque lo Spirito di Dio! Ci parli e ci faccia udire il suo canto. Risuoni la sua melodia tanto se noi siamo disposti a ballare quanto se non lo siamo. Voglio dire che, come chi balla muove le membra al ritmo di una melodia, così chi si uniforma al comandamento di Dio è uno che balla, cioè adatta le sue opere al suono (della voce celeste)... Inizi dunque la sua melodia! » (*128,1*).

« Chi sono coloro che cantano salmi? Coloro che operano il bene con gioia. Cantare è segno di gioia » (*91, 5*); « I cantici divini sono la letizia del nostro spirito quaggiù, dove nemmeno il pianto è privo di gioia » (*145, 1*).

« Questo libro dei salmi, il grande libro dei canti sacri, *carmina scripturarum*, lo emoziona quanto una persona viva » (8), favorendo il colloquio personale con Dio che mette sulle nostre labbra e nel nostro cuore le parole che Egli stesso vuole sentire. Dal ritiro di Cassiciaco al letto di morte (9), dove il *pauper Dei* (10), nello spogliamento radicale e nel distacco dal mondo, sperimenta la beatitudine delle lacrime che sono un'ardente preghiera e costituiscono il cibo del cristiano nell'attesa (11), si commuove intensamente e si accende di un tale entusiasmo da coinvolgere tutti in uno slancio di amore, elevando il cuore, perché non imputridisca in terra (12), dalle realtà

(8) F. VAN DER MEER, *S. Agostino pastore d'anime*, Roma 1971, p. 959.

(9) Cfr. *Confess.* 9, 4, 8. 11 e 6, 14; POSSIDIO, *Augustini Vita* 31, 1-3.

(10) E' l'espressione cara ad Agostino per designare gli umili e i semplici, distaccati da tutto (*in ps. 51*, 14-15; *121*, 11; *122*, 12; *124*, 2; *125*, 13; *131*, 26; *S. 113*, 1) e che Possidio applica ad Agostino stesso (*Vita* 31, 6).

(11) *In ps. 41, 6*: « Frattanto, mentre medito, mentre corro, mentre sono in cammino, prima di venire, prima di apparire alla tua presenza le lacrime furono per me pane di giorno e di notte... Queste stesse lacrime erano dolci per me; assetato di quella fonte, poiché bere non potevo ancora, avidamente mi nutrivo delle mie lacrime... ma, perdurando quella sete nella quale brucio, dalla quale sono attratto alle fonti della salvezza, le lacrime mie sono diventate per me pane, mentre la soddisfazione della sete è rimandata. E certamente, nutrendosi delle sue lacrime, non v'è dubbio che aumenta la sua sete per la fonte»; 85, 24: «ora che sei misero, ascolta il Signore che dice: Beati coloro che piangono! Sì, veramente, beati quelli che piangono! Niente è tanto affine alla miseria come il pianto; nulla è tanto lontano e contrario alla miseria quanto la beatitudine; eppure tu parli di piangenti e li chiami beati. Comprendete, dice, ciò che intendo dire. Dico che sono beati coloro che piangono. Ma perché sono beati? Per ciò che sperano. Perché invece piangono? Per ciò che sono attualmente. Infatti piangono in questa vita mortale, nelle tribolazioni della vita presente, nel loro esilio; ma, siccome riconoscono di essere in tali miserie e ne gemono, per questo sono beati»; 127, 10: «Rivolto a lui, che ancora non ti è dato vedere, sospiri e gemi per il desiderio. Ora, siccome questo pianto nasce dal desiderio di lui, le stesse lacrime ti sono dolci e saranno per te come cibo, perché proprio esse sono diventate il tuo pane di giorno e di notte».

(12) *In ps. 32*, 2, 21: «Era imputridito il tuo cuore, quando era rivolto alla terra. Non senza ragione odi le parole: In alto il cuore affinché non imputridisca. Leva anche tu i tuoi occhi a Dio sempre, affinché Egli fissi su di te i suoi»; *85*, 6: «Allieta l'anima mia presso di te. Solo tu infatti sei la letizia: il mondo è pieno di amarezza. Molto a proposito ammonisce le sue membra a levare in alto il cuore. Lo ascoltino dunque e si mettano all'opera! Sollevino a lui ciò che in terra sta male, cioè il cuore: il quale non imputridisce solo se lo si solleva a Dio... I gradini sono i tuoi sentimenti; la via è la tua volontà. Amando sali, trascurando discendi. Pur stando in terra, sarai in cielo se amerai Dio. Non si solleva il cuore allo stesso modo come si solleva il corpo: il corpo, per essere sollevato, deve cambiare posto; il cuore, per essere sollevato, cambi le scelte della volontà»; 90, 2, 13: « Il profumo di Cristo ha riempito il mondo. Donde viene tale profumo? Dal cielo. Seguilo dunque in cielo, se rispondi con verità quando ti si dice: In alto il cuore, in alto il pensiero, in alto l'amore, in alto la speranza, affinché non imputridisca sulla terra!». Cfr. anche *53*, 11; *122*, 3.

concrete e visibili, che affascinano e appagano i materialoni (13), a quelle invisibili e spirituali (14), *ab animali vita ad spiritualem crescentes* (*In ps.* 22, 4), dalla terra al cielo, nell' avida ricerca di contenuti e aspirazioni più nobili e veri:

> « Ma, replicherai, come farò ad abitare in cielo, rivestito come sono di carne e immerso nella carne? Inizia a muoverti col cuore verso la meta dove dovrai arrivare anche col corpo. Non ascoltare a orecchi turati l'invito: In alto i cuori! Eleva il cuore in alto e, una volta in cielo, nessuno ti creerà molestie » (15).

L'elevazione del cuore, cui si richiama frequentemente Agostino, è la condizione fondamentale della preghiera che sgorga dall'intimo: non è tanto questione di parole quanto di affetti; è infatti il grido del cuore che si innalza al Signore, come ben appare dal testo seguente:

> « La preghiera è un grido del cuore che si leva al Signore; ma, se questo grido consiste in un rumore di voce corporale senza che il cuore di chi prega aneli intensamente a Dio, non c'è dubbio che esso è fiato sprecato. Se invece si grida col cuore, per quanto la voce del corpo resti in silenzio, il grido impercettibile all' uomo, non sfuggirà a Dio. Quando dunque preghiamo, possiamo gridare a Dio o con la voce esterna, se così esige il dovere, o anche rimanere in silenzio; comunque

---

(13) Ecco alcuni proverbi popolari: *Peritum abeo quod non video, hic illud volo videre* (*in ps.* 38, 12); *Ecce mihi bene est, fruor ego rebus praesentibus, recedant a me qui promittunt quod non ostendunt; quod video teneo, quod video fruor; bene mihi sit in hac vita* (*122*, 9); *Eunt homines, audiunt proverbium illud vulgare; et proverbia Dei dormitant in eis. Quod proverbium? Malo quod teneo, quam quod spero* (*123*, 10). Cfr. anche il *S. 157* sull'argomento.

(14) Cfr. *in ps. 120*, 8; *126*, 12; *128*, 4; *131*, 8.

(15) *In ps. 132*, 13. Cfr. *148*, 5: « In cielo continua è la gioia, assente la morte, assenti la malattia e ogni molestia. I beati sempre lodano Dio. Quanto a noi invece siamo sulla terra, tuttavia ogni volta che pensiamo come Dio venga lodato in cielo collochiamo lassù il nostro cuore e non ascoltiamo infruttuosamente l' invito: In alto i cuori! Eleviamo fino al cielo il cuore, affinché non imputridisca in terra, se ci piace partecipare a quel che lassù fanno gli angeli. Adesso siamo in cielo con la speranza, più tardi, quando vi saremo arrivati, con il possesso effettivo »; *83*, 10: « Quanto più amerai tanto più salirai... qui nella valle del pianto il Signore gli pone in cuore delle ascensioni... Sali per via d'amore. Con esso in cuore si canta il cantico dei gradini ». Cfr. *39*, 28; *96*, 10.

in ogni preghiera deve esserci il grido del cuore. Ora questo grido del cuore consiste in una grande concentrazione dello spirito, la quale, quando avviene nella preghiera, manifesta il profondo desiderio e l'ardore che sorreggono l'orante a non disperare del risultato. E si grida con tutto il cuore quando nel pensiero non si ha altro » (16).

Le parole che risuonano all'esterno — e qui Agostino distingue acutamente tra suono e voce: l'uno è pura emissione di voce, strepito, rumore, l'altra comprensione, partecipazione sentita e convinta, verità (17) — costituiscono un richiamo per scaldare e sciogliere il cuore dall'insensibile durezza della pietra alla malleabilità della carne, secondo l'immagine plastica di Ezechiele (36, 26), per rinvigorire i sentimenti più intimi e nascosti e stimolare noi stessi: « cantiamo con la voce per animare noi stessi: cantiamo col cuore per piacere a Lui » (*In ps.* 147, 5). Solo così, armonizzando voce e cuore, le parole diventano preghiera: « Quando pregate Dio con salmi ed inni, scrive ai suoi monaci e alle vergini consacrate, meditate nel cuore ciò che proferite con le labbra » (18).

---

(16) *In ps. 118, 29,* 1. Cfr. *141,* 2-4: « Con la mia voce ho gridato al Signore... Sono infatti molti a gridare al Signore non con la loro voce ma con la voce del loro corpo. Ne segue che l'uomo interiore, nel quale Cristo ha cominciato ad abitare mediante la fede, ha da gridare al Signore con la propria voce: non cioè con lo strepito delle labbra ma con l'affetto del cuore. Ivi non è uditore l'uomo ma Dio... dinanzi al Signore lo stesso pensiero è già un grido... Sia dunque la tua preghiera pronunciata là dove la vede soltanto colui che te ne ricompenserà, poiché anche il Signore Gesù Cristo ti comandò di pregare in segreto... Dentro c'è Cristo, vi abita lui. A lui rivolgi la tua preghiera, non andare in cerca quasi che egli ti ascolti da lontano »; *3,* 4; *4,* 5; *5,* 2; *17,* 7; *26,* 1, 7; *39,* 15; *46,* 10; *76,* 2. 8; *94,* 6; *95,* 2; *97,* 4; *99,* 3. 14; *102,* 2; *137,* 2; *141,* 2-3; *146,* 1-2.

(17) *In ps. 139,* 10: « Porgi l'orecchio, Signore, alla voce della mia supplica... Ha, in certo qual modo, voluto esprimere più manifestamente l'affetto del suo cuore, che della supplica costituisce la vita, l'anima. Ascolta, dice, non ciò che suonano le mie parole ma ciò che vivifica le mie parole. In effetti, ogni strepito che esclude la partecipazione dell'anima può dirsi rumore, ma non voce, poiché emettere voci è proprio degli esseri aventi anima, dei viventi. Orbene, quanti invocano Dio senza avere alcun senso di Dio o senza avere una concezione esatta? Essi potranno emettere suoni indicanti supplica, ma non potranno elevare la voce, poiché son privi di vita ». Cfr. *18,* 2, 1; e altri testi riportati nella nota precedente; *S. 29,* 4; *de doctr. christ.* 4, 11.

(18) *Regula ad servos Dei* 12 (*ep. 211,* 7). Cfr. *in ps. 102,* 2: « Può elevarsi e cessare a tempo opportuno il suono delle nostre parole, ma perenne deve essere la voce dello spiritol Quando ti rechi in chiesa per recitare gli inni, la tua voce fa risuonare le lodi di Dio; hai pregato quanto hai potuto, poi sei uscito di chiesa; sia ora la tua anima a far risuonare le lodi di Dio »; *ep. 130,* 9, 18.

Un problema: le distrazioni

Non sempre è facile accordare voce e cuore: divagazioni e distrazioni occupano talora la nostra mente e ci preoccupano, a causa della nostra debolezza. Agostino, giudice severo di se stesso (19) e fine osservatore del comportamento altrui

> « Ecco un uomo in piedi; sta cantando qualcosa d' una certa lunghezza; non di rado però, mentre le sue labbra si muovono al canto, il suo pensiero svolazza dietro non so quali desideri. La nostra mente quindi era in certo qual modo intenta alla lode di Dio, mentre l'anima, distratta da brame di vario genere o ingolfata nelle preoccupazioni e negli affari, vagabondava a destra e a sinistra » (20).

proclama da un lato la grande bontà del Signore che, tra le molte sconclusionate e raffazzonate che sopporta, ricorda e accoglie l'unica preghiera ben fatta (21) e dall'altro riafferma l' impegno costante d'invocare il Signore perché, nella Sua tenerezza e misericordia, ci guarisca dalle nostre infermità:

> « A causa della mia malattia io tendo a dissiparmi. Curami e avrò stabilità! Rafforzami e sarò saldo. Ma

(19) Cfr. *Confess.* 10, 33, 49-50.

(20) *In ps. 145,* 6. Cfr. 140, 18: «non di rado i pensieri ti piegano e ti allontanano da te, soprattutto quando sei in ginocchio a pregare. Ti prostri col corpo, chini la testa confessando i peccati e adorando Dio. Eppure, mentre vedo dov'è disteso il corpo, cerco dove vada svolazzando il cuore. Vedo le membra stese per terra: ebbene, vediamo un po' se stia ferma la mente, se sia fissa a contemplare colui che adora, o non, piuttosto, se il più delle volte non si lasci distrarre dai suoi pensieri, come da marosi, e dalla tempesta non venga sospinta di qua e di là».

Non diversamente in un sermone sul responsorio del Sl 70: Dio mio liberami dalla mano del peccatore (Mai 15; MA I, 297), pubblicato come S. 22/A nel I vol. dei Discorsi (NBA XXIX), Roma 1979, p. 429, descrive l'atteggiamento esteriormente compunto di uno che prega, mentre nel cuore porta rancore e odio contro il nemico: « Lo vedi cantare, e cantare con sentimento, adattare i lineamenti del volto alle parole del salmo, ogni tanto vedi le lacrime solcargli le gote, lo vedi emettere sospiri tra una parola e l'altra del canto. Chi non sa discernere le disposizioni dell'animo, loda quell'uomo dicendo: Ascolta la lettura con profondo sentimento. Come geme, come sospira! Egli invece sta pensando al suo nemico...».

(21) *In ps.* 85, 7: «Osservate come spesso le stesse preghiere sono ostacolate da vani pensieri e con quanta difficoltà il cuore resta alla presenza del suo Dio... E' difficile trovare, in mezzo alle molte, una sola preghiera ben fatta... E quando noi l'abbiamo pregato, di buon grado riceve la nostra preghiera e la esaudisce. Non ricorda le tante preghiere che sconclusionatamente abbiamo biascicate e accoglie quella sola che a fatica abbiamo racimolato».

finché non mi renderai così, sopportami, perché tu, Signore, sei dolce e mite » (22).

Nelle miserie quotidiane non rimane altro, per riprendere fiato e speranza, che confessare le nostre manchevolezze e « ripetere con umiltà di cuore la preghiera insegnataci dal Signore », che si fa nostro avvocato presso il Padre e vittima di propiziazione per i nostri peccati (23).

Dobbiamo inoltre sforzarci di ancorarci a Dio e raccoglierci in Lui con la piena disponibilità di noi stessi. Se vogliamo che la nostra preghiera sia finalizzata a Dio e in Dio — si desidera Lui e non altro! — dobbiamo metterci davanti a Lui a tutta presenza, come innamorati fedeli e appassionati (24):

> « Le parole di Dio afferrino il vostro cuore. E colui che vi possiede custodisca gelosamente la sua proprietà, cioè i vostri spiriti, perché non fuggano altrove. Ciascuno di voi sia interamente qui senza però rimanere qui: cioè sia talmente preso dalla parola di Dio che risuona sulla terra, affinché sia da essa afferrato e sollevato dalla terra. Dio infatti è con noi perché noi possiamo essere con lui » (*In ps.* 145, 1).

(22) *Ibi.* Cfr. 145, 6: «Lo lodo come meglio posso, scarsamente, fiaccamente, debolmente (tenuiter, exiliter, infirmiter)... Toglimi il corpo che appesantisce l'anima e loderò il Signore; liberami da questa abitazione che sospinge al basso la mente nei suoi molti pensieri, affinché dalla molteplicità mi raccolga nell'unità; e allora loderò il Signore. Finché però sono come sono, non posso lodarlo: son troppo appesantito. E allora? Te ne starai in silenzio e rinuncerai a lodare perfettamente il Signore? Loderò il Signore nella mia vita».

(23) *In ps.* 140, 19.

(24) Tra i molti testi che rivelano l'atteggiamento profondo e disinteressato del cuore, citiamo alcuni pensieri significativi: «Non sarò confuso perché ti ho invocato. Anche altri sicuramente invocano, ma non invocano Te. Tu invochi Dio, quando chiami Dio in te. Questo infatti significa invocarlo: chiamarlo in te, in certo modo invitarlo nella casa del tuo cuore... Sia stimato poco tutto quanto è all'infuori di Dio!... Purificate il vostro cuore, in modo che egli stesso lo illumini ed entri Colui che invocate. Sii la sua casa ed egli sarà la tua; che egli abiti in te e tu abiterai in lui. Se in questa vita lo avrai accolto nel tuo cuore, egli dopo questa vita ti accoglierà nel suo volto» (*In ps.* 30, II, *s.* 3; 4.8); il salmista «era uno che amava gratuitamente Dio, che a lui volontariamente sacrificava, che aveva oltrepassato tutto quanto gli stava al di sotto e che al di sopra di sé non aveva visto altro essere in cui effondere la sua anima, all'infuori di colui da cui, per cui e in cui era stato creato» (76, 2): « Invoca Dio in quanto Dio, ama Dio in quanto è Dio. Non c'è nulla meglio di lui. Desidera lui e a lui anela... Se dunque vuoi amare Dio, amalo con tutte le tue viscere e con casti sospiri. Sii innamorato di lui, ardi per lui, anela a colui del quale non troverai niente di più gioioso, niente di più eccellente, niente di più lieto, niente di più duraturo. Che cosa infatti potrà durare più di ciò che è eterno?» (85, 8).

Il Salterio

Nella chiesa antica il salterio era un libro assai letto, recitato, cantato, anche dagli illetterati (25), addirittura imparato a memoria dai più valenti cultori della parola divina, pronti a snocciolare versetti su versetti, salmi a ripetizione, se non tutta la legge (26). Non sempre però era capito, a causa di immagini inconsuete, di località lontane, di nomi esotici, di espressioni estranee ai gusti dei tempi e alla diversa mentalità culturale. Perché le sue immense ricchezze non rimangano precluse occorre farlo penetrare nella vita (27) e nel cuore, come si augura il catecumeno di Cassiciaco a proposito del salmo quarto (28), leggendolo e meditandolo assiduamente (29), pregando e bussando con insistenza (30), senza fermarsi alla superficie e alle prime difficoltà. Bisogna scavare a fondo per arrivare al

---

(25) *In ps.* 132, 1: « E' un salmo breve ma molto noto e frequentemente citato. Ecco, com'è buono e gioioso che i fratelli vivano nell'unità! E' una melodia così soave, questa, che anche la gente ignara del salterio canta questo versetto ».

(26) Cfr. *In ps.* 90, 2, 1 dove Agostino ci rivela la sua pedagogia nello spiegare e richiamare continuamente la dottrina di salvezza: le ripetizioni, invece di annoiare i molti « che dispongono di buona memoria e, per essersi dedicati alle letture divine, sanno ciò che stiamo per dire», sono di aiuto ai molti «che non sanno leggere, o perché non ne hanno il tempo o perché non conoscono le lettere»; altrove (102, 25) riconosce le doti mnemoniche di certuni, invitandoli tuttavia a imprimere nella vita quanto conoscono a parole: « Sentendo ciò [il versetto riguardante quanti custodiscono il testamento e ritengono a memoria i suoi comandamenti] tu eri già pronto ad esaltarti, e magari forse a ripetermi il Salterio che io non tengo a mente o anche a declamarmi a memoria tutta la Legge. Certo nella memoria sei superiore a me e superiore a qualsiasi giusto, se questi non ritiene a paroletta la Legge; bada però a ritenere realmente i precetti. Ma in che modo puoi ritenerli? Non con la memoria, ma con la vita ».

(27) *In ps.* 118, 5, 1: « per osservanza delle parole di Dio bisogna intendere la pratica dei comandamenti. Sarebbe infatti inutile avere nella mente le parole di Dio se non le si attuassero nella vita. Questo per alcuni che, mentre tengono a mente le parole di Dio e s'industriano di non dimenticarle, non s'industriano poi di correggersi vivendo in conformità con esse ».

(28) Cfr. *Confess.* 9, 4, 10: Et exclamabam legens haec foris et agnoscens intus.

(29) Agostino scuote i pigri, invitandoli all'ascolto fedele e alla lettura fruttuosa: «Non essere sordo alla parola di Dio, per le attrattive della vita passata! Non lasciarti prendere e tener prigioniero dalle cose presenti, tanto da dire: Non ho tempo di leggere, non ho tempo di ascoltare » (66, 10), ripensando e riflettendo a fondo su quanto si apprende (46, 1; 93, 30; 94, 5; 95, 1; 140, 3; 141, 1; in ep. Io. 5, 9).

(30) Cfr. *In ps.* 18, 2, 4; 33, 1, 1.4.7; 103, 1, 1; 103, 4, 1; 146, 1.12.15.

nucleo (31) e scoprire, al di sotto dei vari versetti, che Agostino pazientemente spiega (32), « lo spirito che vi sta in qualche modo nascosto e cogliere attraverso le parole esteriori il significato interiore » (33), superando gli ostacoli che impediscono di arrivare al fine di tutto, Cristo Gesù (34):

> « Ebbene, chiunque vuole cogliere lo spirito di questo salmo — esordisce nella *enarratio in ps.* 76 —, farlo proprio e custodirlo, oltrepassi tutti i desideri carnali, calpesti le vanità e le seduzioni di questo mondo, e solo là si fermi donde procedono tutte le cose, in mezzo alle quali ora s'affatica, finché non sia giunto alla meta ».

Solo « mediante un uso quotidiano si può penetrare progressivamente in questo divino libro della preghiera » (35), evitando che i salmi, a causa dell'abitudine, la terribile malattia dello spirito che faticosamente si supera (36) e tutto appiattisce e soffoca nella noia (37), « per cui si perde il gusto di leggere e di pregare » (38), diventino una preghiera monotona e

---

(31) *In Io.* 23, 1: « In un passo del Vangelo il Signore dice che il saggio uditore della sua parola deve rassomigliare all'uomo che, volendo costruire, scava in profondità fino ad arrivare al fondamento stabile della roccia... Consideriamo la Scrittura di Dio come un campo, in cui noi vogliamo costruire. Non dobbiamo essere pigri né superficiali. Scaviamo in profondità, fino ad arrivare alla pietra. E la pietra era Cristo »; in ps. 140, 1: « ricordatevi che nelle Scritture son contenuti misteri profondi, che vengono celati perché non perdano di valore. Essi debbono essere investigati perché lo spirito di continuo si alleni e alla fine vengono palesati per nutrire »; 146, 12: « Onora la Scrittura di Dio, onora la parola di Dio, anche se non ti è palese... Nulla di falso è nella Scrittura. Se c'è qualcosa di oscuro, non è perché te se ne voglia negare la comprensione, ma perché tu ti alleni meglio e così te ne appropri. Eventuali oscurità ivi esistenti sono opera del medico, il quale ve le ha poste per farti picchiare: egli ha voluto che ti allenassi a picchiare, per poi aprire (questo pure ha voluto) a chi picchiava. Picchiando ti alleni, allenato diventi più capace, reso sufficientemente capace sarai in grado di contenere il dono »; cfr. 127, 2; 134, 16; 149, 14; 147, 2.23; 103, 1, 1.3, 1.4, 1 e 19.

(32) Cfr. *In ps.* 138, 31; 140, 1.

(33) *In ps.* 104, 35; 127, 2: « Proviamo quindi anche noi a scuotere il nostro salmo, per non lasciarci ingannare dalle apparenze: affinché cioè non ci succeda che, palpando il contenuto nascosto lì dentro e non vedendolo, scambiamo il legno con l'oro e la terracotta con l'argento. Proviamo a scuoterlo, se così piace alla vostra Carità. Il Signore non mancherà d'assisterci affinché venga alla luce quel che si cela dentro ».

(34) Cfr. *In ps.* 98, 1; 140, 2.

(35) D. BONHOEFFER, op. cit., p. 43.

(36) *In ps.* 30, II, s. 1, 13: *Vincere consuetudinem, dura pugna, nosti.*

(37) *In ps.* 106, 11: *Quaedam corruptela mentis est, fastidire quod dulce est.*

(38) *Ibi,* 6-7; cfr. 66, 10, citato nella nota 29.

ripetitiva. Il vescovo di Ippona è profondamente convinto che « bisogna lasciarsi rammentare molto spesso dal Signore [per questo i salmi sono e rimangono la preghiera di sempre!] ciò che il mondo vorrebbe ad ogni costo farci dimenticare » (*in ps.* 140, 3), se vogliamo richiamare e proclamare le opere di Dio « non con un senso di noia, né di tristezza, né di angoscia, né di nausea, ma nell'esultanza » (*In ps.* 106, 11).

Nei salmi varia, come nella vita, il tono, cambia l'interlocutore: Israele, Cristo, la Chiesa, l'uomo (39) ed ognuno, con le proprie disposizioni interiori, arreca il contributo particolare, filtrato dall'esperienza personale, unica ed irripetibile:

> « Prestate attenzione al salmo (esordisce a proposito del Sl 91)! Ci conceda il Signore di scoprire i misteri che vi sono contenuti, trattando la materia, che è sempre uguale, con quella varietà di spunti e di accenti che impedisca di annoiarvi. Dio non ci insegna infatti, altro cantico nuovo all'infuori di quello della fede, della speranza e della carità ».

Per questo la Chiesa non cessa di pregare i salmi con Cristo, eleva in continuazione « questi canti di fede, gemiti di pietà » che eccitano e scaldano il cuore (40): li rispetta e conserva gelosamente come un tesoro prezioso (*Lc* 6, 45) da cui trarre ininterrottamente *nova et vetera* (*Mt* 13, 52), per alimentare spiritualmente se stessa e i propri figli (*Ig*, 100-109).

Preghiera interiore e consapevole

E' un grande merito di Agostino, *intus auditor* (*S.* 179, 1), avere interiorizzato la lettura e la recita dei salmi in modo da sprigionare, secondo l'ammonimento paolino (*1 Cor* 14, 14-19), con dignitosa consapevolezza il canto. Ai suoi ascoltatori, nell' esordio dell'omelia sul salmo 129, richiede una presenza vigile, sperandoli « desti non solo con gli occhi del corpo ma anche con quelli del cuore. Dobbiamo infatti cantare da persone consapevoli », ben addestrate e musicalmente intonate (*In ps.* 32, 1, 7). Altrove, all'inizio della seconda omelia sul salmo 18, riproponendo concetti già esposti nel *De Musica* (1, 4, 6), spiega diffusamente cosa significhi cantare da uomini, in opposizione ai versi inconsci e pappagalleschi di animali ammaestrati. Anche se il brano è lungo merita di essere citato nella sua interezza:

(39) Cfr. S. RINAUDO, op. cit., pp. 29-50; N. QUESSON, op. cit., vol. I, pp. 7-8.
(40) *Confess.* 9, 4, 8.

« Dopo aver supplicato il Signore che ci purifichi dalle nostre colpe occulte e guardi i suoi servi dalle altrui, dobbiamo intendere che cosa questo significhi, per poter cantare secondo la ragione umana e non quasi con voce di uccelli. Infatti i merli, i pappagalli, i corvi, le gazze ed altri simili uccelli spesso sono ammaestrati dagli uomini ad emettere suoni che non comprendono. Alla natura umana invece è concesso dalla divina volontà di cantare consapevolmente... [come fanno anche i malvagi quando cantano sconcezze e si ritengono più allegri quanto più sono licenziosi]. Noi invece che nella Chiesa abbiamo imparato a cantare le divine parole (41), dobbiamo nel contempo fare in modo che si compia ciò che è scritto: Beato il popolo che ha l'intelligenza del suo giubilo. Perciò, carissimi, quanto abbiamo cantato a una sola voce dobbiamo anche con cuore sereno conoscere e vedere ».

Non solo la memoria conservi le parole dei salmi e della Scrittura ma soprattutto la vita le ritenga e assimili, attuandole nella pratica (42) e così si imprimeranno per sempre: « Scrivete la parola di Dio nei vostri cuori, nei vostri costumi, e non si cancellerà mai » (*In ps.* 93, 30).

I commenti agostiniani dell'intero salterio (43) sono una meditazione personalissima, ora silenziosa agli orecchi di Dio che supera ogni ostacolo (44), ora declamata ai fedeli — *par-*

(41) L'accenno autobiografico richiama avvenimenti noti delle Confessioni: il battesimo (9, 6, 14), la disputa ambrosiana per il possesso della basilica Porziana (ibi 7, 15), il canto sacro (10, 33, 50).

(42) Cfr. note 26 e 27.

(43) Cfr. *ep.* 169, 1 all'amico Evodio.

(44) *In ps.* 119, 9: «Quanti fanno sentire il suono della voce e nel cuore sono muti! Quanti, invece, con le labbra tacciono e gridano con l'affetto! Il cuore dell'uomo si apre alle orecchie di Dio; come le orecchie del corpo si aprono alla bocca dell'uomo, così il cuore dell'uomo si apre alle orecchie di Dio. Molti senza aprir bocca sono esauditi e molti che escono in grandi clamori non sono esauditi. E' col cuore che dobbiamo pregare ». Per questo il salmista ricorda spesso che la meditazione richiede raccoglimento e silenzio: *Magna cogitatio! Videte si vult ista cogitatio, nisi magnum silentium. Ab omni forinsecus strepitu, ab omni rerum humanarum tumultu intus requiescat, qui cogitare vult annos istos aeternos* (76, 8); non diversamente si comporta l'orante fedele, raffigurato da Giona profeta: «La voce dell'orante non poté essere trattenuta nemmeno dal ventre del cetaceo: superò tutto, squarciò tutto, finché non giunse all'orecchio di Dio, se si può dire che, squarciate tante cose, giunse all'orecchio di Dio quando l'orecchio di Dio era piuttosto nel cuore dell'orante. Qual è infatti quel fedele che leva a Dio la voce senza averlo presente?» (129, 1).

tim sermocinando in populis, partim dictando exposui (*in ps.* 118, proemio) —, per aiutarli a lodare Dio — *summum hominis opus non esse, nisi Deum laudare* (*In ps.* 44, 9) —, gustarne la dolcezza, sentirne la nostalgia, spronarli all'amore — *sagittare ad amorem* (*In ps.* 119, 5) —, aspirare alle beatitudini, come si augura nelle *Confessioni* (11, 1, 1):

> « Piuttosto eccito in me e in chi li leggerà l'amore verso la tua persona. Tutti dovremo dire: E' grande il Signore e ben degno di lode... Confessandoti dunque le nostre miserie e le tue misericordie su di noi, noi manifestiamo i nostri sentimenti verso di te, affinché tu possa completare la nostra liberazione già da te iniziata: affinché noi cessiamo di essere infelici in noi e ci rallegriamo in te che ci chiamasti a essere poveri nello spirito, e miti e piangenti, e affamati e assetati di giustizia, e misericordiosi e mondi in cuore e pacifici »,

diffondendo ovunque e proclamando a tutti la divina bontà:

> « Dovete appunto confessare che egli è soave: se l' avete gustato dovete confessarlo. Ma non può confessarlo chi non ha voluto gustarlo: come potrebbe dire, infatti, che è soave ciò che non conosce? Ma voi, se avete gustato quanto è soave il Signore, confessate il Signore, perché egli è soave: se l'avete gustato con l'avidità del desiderio, dichiaratelo apertamente con la vostra confessione » (*In ps.* 106, 2).

Poiché il salterio è la preghiera della comunità di Gesù Cristo e solo in essa « può essere pregata tutta la ricchezza del salterio » (45), occorre che tutti i fedeli, esperti e inesperti, dotti e *rudes*, pronti e lenti, avanzino e progrediscano insieme, concordemente (46), nella conoscenza e nella preghiera.

---

(45) D. BONHOEFFER, op. cit., pp. 38 e 41.

(46) *In ps.* 38, 18: « Vedo che alcuni sono andati avanti ed hanno inteso, ma quelli che camminano più piano non debbono essere abbandonati dai più veloci, in modo che tutti possano seguire il senso del sermone »; 90, 2, 1: « Quando due compagni camminano sulla stessa via e uno di essi è più veloce e l'altro più lento, è in potere del più veloce far sì che il più lento possa adeguarsi alla sua andatura; non altrettanto invece potrà fare il più lento: difatti, se il più veloce camminerà con tutta la rapidità di cui è capace, il più lento non riuscirà a seguirlo. E' necessario dunque che il più celere rallenti la sua velocità e non abbandoni il compagno più lento »; 106, 1: « Parlo agli uomini i quali cammi-

Le enarrationes in psalmos

Le 205 *enarrationes*, cui possiamo accostare la trentina di *sermones* su alcuni versetti e responsori di salmi (47), sono la viva preghiera di Agostino a servizio dell'utilità dei fedeli: non possiamo dire di conoscere pienamente il vescovo di Ippona se trascuriamo come egli prega.

I suoi commenti sono un fiume in piena che attinge alla inesauribile sorgente divina, sgorgano da un cuore ardente e traboccante di ricchezze interiori, meravigliose e impensate (48), addirittura sconcertanti: « vi si sente Agostino vibrare dell'entusiasmo di David » (49), il soave cantore d'Israele (2 Sam 23, 1) che cantò inni a Dio con tutto il cuore (Sir 47), dando voce all'esperienza di ogni uomo. Un biografo di S. Agostino, applicando a lui quanto egli stesso dice di Davide: « Davide impersona in sé tutto il genere umano » (*in ps.* 50, 10), lo chiama « Davide di Ippona » che, nella meravigliosa indagine di se stesso nelle *Confessioni*, « rappresenta il cuore dell'umanità ». Più oltre, esaminando il contenuto altissimo e poetico delle *enarrationes*, scrive che sono «il canto più elevato e più commovente che nei secoli si sia sprigionato dall'anima umana toc-

---

nano nella via di Dio ed hanno già raggiunto un certo progresso spirituale; perciò se alcuni, per tale ragione, non mi capiranno bene, debbono rendersi conto del loro stato e, migliorandosi, mettersi subito in condizione di capire. Non ritengo, del resto, che Dio negherà il suo aiuto al nostro tentativo di far giungere a tutti quel che diciamo, sia agli esperti che agli inesperti, perché i primi lo approvino e gli altri lo desiderino, ed a tutti la mia spiegazione riesca gradita».

Solo così, nella coralità e nella concordia vicendevole, si esprime la carità: *Chorus autem concordiam significat, quae in caritate consistit* (87, 1). «Essendo molti, lodiamo in coro; essendo uno, eleviamo un'unica lode. I molti sono la stessa cosa che l'uno, perché colui nel quale siamo uno è una sola persona» (147, 7). *Chorus est consensio cantantium. Si in choro cantamus, concorditer cantemus* (149, 7). *Chorus laudat Deum, quando laudat eum pacata societas* 150, 7).

(47) Cfr. *Discorsi* 1 (NBA XXIX), SS. 9; 13-31; 33-34, tenendo presenti anche i postmaurini, pubblicati da Miscellanea Agostiniana e dalla Revue Bénédictine, e precisamente 15/A; 16/A e 16/B; 20/A; 22/A; 23/A; 25/A; 28/A; 29/A; 33/A, per un totale di 32 Sermones.

(48) Possiamo applicare ad Agostino alcune espressioni significative sparse qua e là: nella loro densa brevità sono una meditazione ricchissima: *Rivus currit; fons ipse siccabitur?* (76, 11); *Quisquis enim dicit hymnum Deo, eructat verbum bonum* (44, 9); *quanta homo habet intus, et non fodit?* (76, 9); *Explica divitias tuas, si habes illas, et compara divitiis divitum* (33, 2, 15).

(49) F. VAN DER MEER, op. cit., p. 908.

cando l'arpa di Davide. Questi commenti agostiniani sono come i salmi dei Salmi. Ritorna il pensiero: Agostino è il vero Davide del Nuovo Testamento » (50).

Le *enarrationes,* la sua opera più vasta e complessa, sono una storia spirituale dell'umanità, paragonabile, per molti aspetti, al *De Civitate Dei,* la cui stesura è spesso contemporanea: ci offrono « una spiegazione religiosa del dramma umano » (51). I dati dell'esperienza personalissima e sensibilissima di Agostino, attento ai problemi del tempo e ai mali inquietanti del secolo, acquistano una portata universale, grazie alla trama finissima della parola di Dio che rimane in eterno, e dei concetti scritturistici; e così la realtà intera, non soltanto occasione di preghiera, si fa essa stessa preghiera. Come nei salmi, che sono l'esperienza quotidiana dell'uomo, incontriamo un mondo gonfio di vita, spesso sbandato e insicuro, vagante nel buio della notte, immagine inquietante per gli antichi delle tribolazioni umane (52); un'umanità che si agita e si diverte, con pregi e difetti ricorrenti, che geme, piange e si affanna disperatamente alla ricerca di una soluzione rassicurante e soddisfacente ai propri problemi, ansie e paure, e la troverà solo in Cristo, unico soccorso nella sofferenza (53) e valida e definitiva risposta agli interrogativi dell'uomo; un'umanità pellegrina sino alla fine dei tempi, instabile e fluttuante come un rapido fiume, più

(50) P. GORLA, *Sant'Agostino,* Torino 1936, pp. 12 e 656.

(51) M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur,* Paris 1944, p. 388.

(52) La notte, definita nelle Confessioni *mater iniquorum* (13, 14, 15), è una delle immagini più rimarchevoli della predicazione agostiniana, come rileva Pontet (op. cit., pp. 105-106). Egli passa facilmente dalle tenebre ambientali: « Come sono paurose le tenebre quando scende la sera » (in ps. 64, 13), che favoriscono le opere dei malvagi (5, 6; 62, 15), a quelle psicologiche e morali: ignoranza e peccato, errori e vizi (5, 4-5; 138, 15); privazione della luce derivante dalla conoscenza di Dio (29, 1, 8); tempo di prova e tentazione (76, 4; 100, 13; 138, 14.16-18), di sconcerto per l'apparente felicità degli empi e il disagio dei giusti che attendono il mattino (48, 2, 3-4), di isolamento e solitudine, per cui gli uomini sono estranei e sconosciuti tra di loro, pur condividendo la stessa sorte di esiliati (118, 15, 7-8). Questo passo offre una sintesi della dottrina agostiniana sulla notte: «Notte è quella umiliazione dove si trascina l'uomo mortale con il cumulo delle sue sventure; ed è notte per i superbi che fino all'eccesso agiscono con cattiveria. E' notte per lo sgomento causato dai peccatori che abbandonano la legge di Dio. E finalmente è anche notte a motivo del luogo ove si protrae il presente esilio fino alla venuta del Signore... Senza cadere nell'assurdo, per notte intenderemo quindi l'umiliante condizione della nostra mortalità per cui il cuore dei singoli mortali è celato al proprio simile. Da queste tenebre nascono innumerevoli e gravi tentazioni ».

(53) Cfr. *In ps.* 90, 1, 1.3.5; 90, 2, 2.13.

fragile del vetro, leggera e caduca come le foglie, effimera come il fiore del campo, sospesa ad un nulla o a un filo tenue e impalpabile come la tela del ragno (54), che avverte imperiosamente ed irresistibilmente il bisogno di superare il tempo (55) e di stabilizzarsi in qualcosa o, meglio, in Qualcuno:

«Tutte le cose hanno bisogno del Signore, sia le mi-

---

(54) A proposito del fiume ritorna l'immagine eraclitea del perenne fluire: esso rappresenta «il fluire della mortalità umana: difatti, come il torrente si forma per la raccolta delle acque piovane, straripa, rumoreggia, corre e, correndo, scorre, cioè finisce il suo corso, così avviene dell'intero corso della mortalità. Gli uomini nascono, vivono, muoiono e, mentre alcuni muoiono, altri nascono, e di nuovo, mentre questi muoiono, altri ancora ne sorgono: essi si succedono in una serie ininterrotta di venute e di partenze, ma non rimangono per sempre. Che cosa è stabile quaggiù? C'è cosa che non scorra e non vada, come onda raccolta dalla pioggia verso l'abisso?» (*In ps.* 109, 20). L'idea ritorna a proposito dei fiumi di Babilonia: *omnia quae hic amantur et transeunt* e trascinano nella loro vanità (136, 3). Cfr. 62, 6; 122, 8. *Nonne fragiliores sumus quam si vitrei essemus?* si domanda Agostino: vasi e calici di vetro, custoditi con cura, si tramandano di padre in figlio: *Tanta fragilitas custodita facta est annosa. Nos autem homines, et sub tantis casibus quotidianis fragiles ambulamus* (*S.* 17, 7; 109).

L'immagine biblica delle foglie (*Sir* 14, 18), che ha riscontro nella sapienza popolare e nella poesia antica di Mimnermo (Noi simili alle foglie...), è segno delle generazioni umane che «si avvicendano sulla terra come le foglie sull'albero... la terra porta come sue foglie il genere umano. Essa è sempre piena di uomini in una incessante vicenda, per cui a quelli che muoiono succedono altri che nascono. Davvero quest'albero è sempre ornato del suo verde vestito. Ma guarda anche sotto di esso e nota quante foglie secche calpesti» (*In ps.* 101, 2, 10).

Dai salmi, che descrivono con gusto squisitamente moderno la fragilità umana simboleggiata dal fiore, dall'erba che fiorisce e sfiorisce nello spazio di un giorno (*Sl* 102, 15-16), ricava questa riflessione: «Che significa: come erba? Verdeggiano d'inverno, inaridiscono d'estate. Avrai certo osservato il fiore dell'erba. Che cosa passa più rapidamente di un fiore? Eppure che cosa è più splendido, più rigoglioso di lui? Non ti affascini il suo splendore; temi piuttosto il suo inaridirsi» (91, 9).

Commentando il *Sl* 38 ricorda che, davanti a Dio, l'uomo è nulla (9), è svigorito come il ragno e tenue come la ragnatela: «Osserva l'animale stesso, quanto è tenue: poggia su di esso un dito ed è distrutto; niente assolutamente è più tenue» (18). Cfr. 122, 6.

(55) *In ps.* 38, 5.7: «Tutte le cose son rapite in istanti fuggenti, scorre il torrente delle cose: da questo torrente bevve sulla via per noi Colui che ha già sollevato la testa. Questi giorni dunque non sono; quasi se ne vanno prima di venire e appena sono venuti non possono restare; si congiungono, si rincorrono e non si arrestano... Cerco il semplicissimo è, cerco il vero è, il legittimo è, quell'è che risiede nell'eterna Gerusalemme sposa del mio Signore, ove non vi sarà morte, né venir meno, né giorno che passa, ma quello che sempre resta, che non è preceduto dall'ieri, né inseguito dal domani». Cfr. *In Io.* 38, 10, 39, 10.

serabili che le felici. Senza di Lui il misero non si rialza, senza di Lui il felice non si sostiene» (56);

un'umanità oppressa dalla miseria del peccato, ma che assapora in continuazione la misericordia di Dio, che mai abbandona il genere umano desideroso di salvezza (57); un'umanità infine che porta ancora in sé il vecchiume di Adamo e aspira alla novità che è Cristo:

> « Rinnovati infatti nella fede e nella speranza, quante cose ancora di vecchio portiamo? Perché non siamo tanto rivestiti di Cristo, da non portare più niente di Adamo. Vedete Adamo invecchiare e Cristo rinnovarsi in noi... Datti dunque da fare spogliandoti delle cose vecchie e correndo verso le nuove... Ecco, ancora trascina Adamo e così si affretta verso Cristo» (*In ps.* 38, 9).

Tutto — il passato preannunziato, il presente vissuto, il futuro desiderato — lo porta a Cristo ed egli tutto riconduce a Cristo (58); ogni avvenimento diventa motivo di preghiera:

> « Quando dunque noi ascoltiamo i salmi e le pro-

(56) *In ps.* 32, II, s. 2, 4. Più avanti al numero 24 così si esprime: «La tua speranza sia Dio, la tua fortezza, la tua stabilità. Egli sia la tua preghiera. Egli sia la tua lode, Egli sia il fine in cui riposi, Egli sia il tuo aiuto quando ti affatichi».

Il concetto ritorna nelle due enarrationes in ps. 90, dove si parla di Cristo quale rifugio, fortezza e baluardo; cfr. anche 70, 1, 5. Si tengano presenti i testi che trattano della instabilità umana e della fugacità dei beni temporali, cui si oppongono la realtà dei beni duraturi (75, 9; 91, 10; 122, 8; 127, 15), la stabilità dell'eterna Gerusalemme: *O sancta Sion, ubi totum stat, et nihil fluit!* (136, 4). Anzi possiamo affermare che l'uomo è realmente quando è unito a Dio; spiegando il significato di Israele, colui che è e che vede Dio, dice: «Di per se stesso l'uomo non è, tant'è vero che è mutevole e soggetto a variabilità, se non diviene partecipe di colui che è l'Assoluto. Egli è, quando vede Dio. In altre parole, egli è quando vede Colui che è; o meglio, vedendo colui che è, riesce anch'egli ad essere, nella misura che gli è consentita» (121, 8). Stando così le cose ne deriva che «l'uomo è qualcosa finché è unito a colui dal quale è stato fatto. Allontanandosi da Dio, l'uomo è un niente, anche quando si unisce ai monti», cioè agli orgogliosi (75, 8). E' qui delineata la dottrina agostiniana della partecipazione. La posizione ontologica agostiniana è dunque chiarissima: a livello morale poi l'uomo recupera stabilità, riscoprendo l'immagine divina, che porta in sé, ottenebrata dal peccato (103, 4, 2; 6, 5; 118, 16, 1).

(57) Cfr. *In ps.* 83, 5; 87, 13; 100, 3; 114, 4; 118, 1, 1; 118, 8, 1; 118, 21, 1; 118, 30, 1; 118, 32, 5; 137, 12; 138, 7; 142, 12; 143, 11.

(58) Cfr. *In ps.* 90, 1, 5-6: Cristo è il rifugio e il Salvatore di tutti; 125, 4: Cristo è la via, il liberatore, il consolatore: *Ambula ergo in Christo et canta gaudens, canta tamquam consolatus; quia ille te praecessit, qui iussit ut sequaris.*

fezie o la legge (libri tutti che furono composti prima della venuta del nostro Signore Gesù Cristo), tutto il nostro sforzo deve essere quello di vedervi Cristo e di comprendervi Cristo. Presti dunque attenzione la vostra carità al salmo presente, come ve la prestiamo noi. Insieme cerchiamo il Cristo. Egli si mostrerà certamente a noi che lo cerchiamo, se una volta si mostrò anche a coloro che non lo cercavano, ora non abbandonerà coloro che lo desiderano » (*In ps.* 98, 1).

Se l'esegesi agostiniana è lontana, e magari non sempre condivisa, dalla nostra mentalità con i suoi modelli interpretativi, attenta all'esattezza scientifica e alla precisione filologica, la riflessione spirituale è così elevata da compensare abbondantemente il valore esegetico, talora criticato agli inizi del loro rapporto epistolare, dall'acido Girolamo (59).

Pregare con Cristo

I salmi, vari di forma, genere e contenuto, « sono l'espressione religiosa dell'anima ebraica in preghiera davanti a Dio e rispecchiano le circostanze più svariate: private e pubbliche, tristi e liete, trionfi e calamità nazionali, lamento, implorazione e fiducia, ringraziamento e lode, esultanza e celebrazione, in una gamma ricchissima di atteggiamenti psicologici dei singoli fedeli e della comunità » (60). In essi Agostino risente la preghiera dell'antico popolo di Israele, ma soprattutto ode la voce di Cristo, della Chiesa e del cristiano che si esprimono variamente: ora parla solo Cristo, ora le membra di Cristo, ora il Cristo totale, capo e corpo, e ora alcune membra tra loro (61). Anzi, in definitiva, è sempre Cristo a parlare. E' lui la vera voce orante dei salmi: parla a noi, parla di noi, parla in noi e noi parliamo in lui. Il motivo? Cristo « non ha voluto parlare separatamente, perché non ha voluto essere separato » (*In ps.*

(59) Cfr. Ep. 72, 3, 5 (tra le agostiniane), in cui afferma di conoscere delle opere di Agostino solo i *Soliloqui* e alcuni brevi commenti (commentariolos) sui salmi, « i quali, a dir la verità, se volessi analizzarli, ti farei vedere come sono distanti non dico dalle mie (perché io sono una nullità), ma dalle interpretazioni degli antichi Padri greci » (S. GIROLAMO, *Le lettere*, Roma 1962, traduzione di S. Cola, ep. 105, vol. III, p. 215).

(60) G. CASTELLINO, *Il libro dei Salmi*, Torino 1965 (3ª ed.), p. 5.

(61) Cfr. M. PONTET, op. cit., pp. 407-410.

56, 1). Siamo così innestati in Cristo da formare un solo individuo dall'unica voce:

> « Senza di lui noi non siamo niente: ma in lui siamo Cristo e noi. Perché? perché il Cristo totale è Capo e Corpo. Il Capo è quel Salvatore del Corpo che è già asceso in cielo; il Corpo invece è la Chiesa che si affatica in terra... E' il Cristo che parla perché egli è nelle membra di Cristo... Se essi sono due in una sola carne perché non sarebbero anche due in una sola voce? Parli dunque Cristo, poiché nel Cristo parla la Chiesa e nella Chiesa parla Cristo: il Corpo nel Capo e il Capo nel Corpo » (62).

Condizione fondamentale per pregare in Cristo, con Cristo

---

(62) *In ps.* 30, II, s. 1, 3-4. Moltissimi testi pongono l'accento sull'unità esistente nel Corpo di Cristo, ben espressa dall'identica voce; ne citiamo alcuni, dando l'indicazione di altri: « Lasciamo che ci parli Cristo, capo e corpo. Così sempre, o quasi sempre, quando ascoltiamo la voce di Cristo nei salmi, abituiamoci a non vedere soltanto quel capo, l'unico mediatore tra Dio e gli uomini» (58, 1, 2,). «Dunque resti sempre con me la tua grazia! Questo lo potrebbe dire chiunque: tu, lui, io; ma, poiché questa voce è di quell'unico grande uomo, cioè dell'unità stessa, perché è la voce della Chiesa, cerchiamo quale sia la giovinezza della Chiesa» (70, 2, 4). «Sia egli il nostro capo e noi le sue membra e vivano queste due parti in una carne sola... Sarà così che i due si uniranno anche in una sola voce: nessuna meraviglia allora se in quell'unica voce sentiremo anche la nostra voce... Ed allora dobbiamo ascoltare quale sia la preghiera del capo e del corpo, dello sposo e della sposa, di Cristo e della Chiesa, che formano entrambi una cosa sola... Dobbiamo dunque ascoltare Cristo, che è povero in noi e con noi e per noi... Una sola dunque è la voce, perché una sola è la carne. Dobbiamo ascoltare o, meglio, dobbiamo riconoscere noi stessi in queste sue parole. Ché se avvertissimo di essere fuori dal corpo, dovremmo procurare di essere dentro» (101, 1, 2; cfr. 143, 3.5; 145, 2). «Avete udito, mentre si leggeva il salmo (73, 21), che il bisognoso, il povero innalza a Dio il suo grido in questo mondo. E' la voce, come più volte avete udito, che dovete ricordare, non di un uomo solo e tuttavia di un uomo solo; non di uno, perché i fedeli sono molti: molti granelli che gemono frammisti alla paglia, sparsi in tutto il mondo; tuttavia è la voce di uno solo, perché tutti sono membra di Cristo e per questo formano un solo corpo» (*In Io.* 7, 1).

Il testo più completo, a mio avviso, si trova in ps. 85, riferito alla preghiera: ne riportiamo qualche brano: « quando parliamo a Dio e preghiamo, non dobbiamo separare da lui il Figlio, e quando prega il corpo del Figlio, esso non ha da considerarsi staccato dal suo capo; per cui la stessa persona, l'unico salvatore del corpo mistico, il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio di Dio, è colui che prega per noi, che prega in noi ed è pregato da noi. Prega per noi come nostro sacerdote; prega in noi come nostro capo; è pregato da noi come nostro Dio. Riconosciamo dunque in lui la nostra voce e in noi la sua voce... Non dire nulla senza di lui, come egli non dice nulla senza di te» (1).

Ecco un elenco di testi, dalle enarrationes: 26, 2, 2; 37, 6; 56, 1; 60, 1; 68, 2, 1; 61, 4; 42, 1; 83, 5; 85, 5; 90, 2, 1; 110, 1; 118, 7, 1; 118, 16, 6; 118, 32, 1; 127, 14; 138, 1; 140, 4-7...

e per Cristo è di essere uniti a colui che unisce a sé l'umanità intera; egli infatti instaura « un rapporto intimo tra la sua preghiera e la preghiera di tutto il genere umano » (*IG*, 6): vincolo che si stringe maggiormente con le membra del Suo Corpo, che è la Chiesa. Tutto ciò risulta chiaramente da quei testi che rivelano la concezione ecclesiologica unitaria agostiniana: « la chiesa è più un singolare che un plurale, una Persona unica che è il Cristo totale » (63); soprattutto grazie ad Agostino noi siamo da tempo abituati alla preghiera cristologica dei salmi (64).

Cristo ha pregato, rispondendo alla richiesta dei discepoli, per insegnarci a pregare e per essere, in ogni situazione, modello di vita:

> « Ascoltando il maestro che prega, impara a pregare. Egli ha pregato per insegnarci a pregare, ha sofferto perché sapessimo soffrire, è risorto perché sapessimo sperare nella risurrezione » (*In ps.* 56, 5).

In Cristo, « la via che conduce a Dio per dialogare con lui » (65), si intreccia il dialogo tra Dio e l'uomo; alla parola divina risponde la voce umana e la preghiera acquista significato ed efficacia particolari:

> « non esiste preghiera giusta se non per mezzo di Cristo, che Giuda vendette con l'enormità del suo peccato: la preghiera che non è fatta per mezzo di Cristo non solo non può distruggere il peccato, ma si risolve essa stessa in peccato » (*In ps.* 108, 9).
>
> « Nel presente salmo ci si inculca l'umiltà di quel fedele servo di Dio dalla cui voce esso è cantato e che è l'intero corpo di Cristo... E questo corpo di Cristo è anche tempio di Dio, secondo le parole dell'apostolo... Ora nel tempio di Dio prega soltanto colui che prega nella pace della Chiesa, nell'unità del corpo di Cristo. Questo corpo di Cristo consta di molti credenti sparsi su tutta la terra, ed è per questo che chi prega nel tempio viene esaudito » (*In ps.* 130, 1).

In unione a Cristo e al suo sacrificio della croce, consu-

(63) F. V. JOANNES, *Per conoscere S. Agostino*, Milano 1976, p. 333.

(64) Cfr. F. V. JOANNES, introduzione a *Pregare i salmi con Cristo (D. Bonhoeffer)*, op. cit., p. 25.

(65) D. BONHOEFFER, op. cit., p. 33. Cfr. ep. 130, 8, 15.

mato di sera e, per mezzo della risurrezione, diventato per noi offerta del mattino, dove la notazione cronologica ha un preciso richiamo simbolico (sera-tribolazione; mattino-speranza e salvezza), la nostra preghiera si perfeziona:

> « La preghiera che si innalza da un cuore puro e fedele, sale come incenso da un santo altare. Niente è più delizioso del profumo del Signore, che tutti i credenti ne siano impregnati » (*In ps.* 140, 5).

Perché pregare i salmi?

« Se vogliamo pregare con fiducia e gioia », sicuri che Dio ci ascolta, scrive ancora Bonhoeffer (66), « è necessario che la parola della Sacra Scrittura sia la solida base della nostra preghiera ». Agostino segue per la preghiera l'identico procedimento usato nel *De catechizandis rudibus* (3, 5 e 6, 10) per la dimostrazione storico-teologica del cristianesimo, richiamandosi *ad Scripturarum solidiorem viam*, all'*iter in Scripturis sanctis*. Ciò che vale per la teologia vale anche per la vita spirituale che si alimenta con la Parola di Dio, trovando un *iter laudis* in Scriptura Dei:

> « Era nostro desiderio lodare il Signore con voi: e il Signore ce lo ha concesso. Perché la lode che rivolgiamo a lui sia ben ordinata e non dispiaccia per qualche eccesso a colui al quale è indirizzata, cerchiamo nella divina Scrittura la via migliore di lodare Dio, badando di non deviare né a destra né a sinistra. Oso dire infatti alla vostra Carità che Dio si è degnato di lodare se stesso... Egli dunque sprona il nostro cuore alla Sua lode e, per ottenere ciò, ha colmato del suo spirito i suoi servi perché lo lodassero » (*In ps.* 144, 1).

La Scrittura è tutta orientata a Cristo: ci guida e ci porta a lui, vero uomo e vero Dio (67); in essa il nostro spirito « al-

(66) *Ibi*, p. 35.

(67) *In ps.* 142, 15: *ambula ad formam servi, perduceris ad formam Dei;* 68, 1, 8: *palpasti formam servi, et cognovisti Dominum; In Io.* 13, 4: *per Christum hominem ad Christum Deum;* 1, 17: *A Christo per carnem nato non recedat, donec perveniat ad Christum ab uno Patre natum, Verbum Deum apud Deum;* 2, 3: *haere te Christo secundum id quod pro nobis factus est, ut perveniatis ad eum secundum id quod est, et secundum id quod erat;* 14, 13: *Crede in Christum factum pro te mortalem, ut illum capias immortalem; In ps.* 123, 2.

tro non trova se non che bisogna ricorrere a lui e non lasciarsi sviare da lui » (*In ps.* 85, 1). Occorre però sintonizzarci sulla giusta lunghezza d'onda per scoprirlo ed ascoltarlo: « Nelle scritture qualsiasi brano canta Cristo, purché vi siano orecchie capaci di ascoltarne il suono » (*In ep. Io.* 2, 1). Con noi si comporta come ha fatto con i discepoli di Emmaus: « Il Signore aprì le intelligenze degli apostoli affinché comprendessero le Scritture. Perché apra anche l'intelligenza nostra preghiamo » (*ibi*).

Il richiamo alla Scrittura ci insegna che la preghiera è innanzitutto ascolto attento e fedele della Parola:

> « Ogni parola divina è salutare per coloro che l'intendono rettamente, pericolosa per quelli che, seguendo la perversità del loro cuore, pretendono piegarla a loro modo anziché raddrizzare il loro cuore conforme alla rettitudine di tale parola » (*In ps.* 48, 1, 1).

Si richiede pertanto l'ascolto intimo e profondo che non si fermi alle orecchie del corpo ma tocchi il cuore (*ibi* 2), se non si vuole rimanere sordi e indifferenti davanti a Dio: « Ascoltare la voce della lode significa intendere nell'intimo » (*in ps.* 25, 2, 11). Non c'è istante in cui Dio non faccia risuonare la sua voce o nella Scrittura o nei suoi predicatori (*In ps.* 100, 3): ciò che conta è che la parola letta o udita penetri e riecheggi nel cuore. Solo così « la parola di Dio riposa in noi, quando noi accogliamo la parola di Dio » (*S.* 296, 1). Il Signore, parlando al cuore, dal cuore attende le risposte più vive e più vere: « Felice l'uomo a cui Dio parla nel cuore » (*S.* 25, 3).

> « E' lì che tu preghi, è lì che egli ti esaudisce, è lì che egli ti dà felicità... Entrare nella camera (Mt 6, 6) è entrare nel proprio cuore. Felici coloro che conoscono la gioia di entrare nel proprio cuore e non vi trovano niente di male... entra nel tuo cuore e vi troverai la gioia » (*In ps.* 33, 2, 8).

Gioia che si collega alla pace interiore della buona coscienza (*In ps.* 35, 5):

> « Tu chiedi pace a Dio: sii in pace con te stesso; non ci sia discordia tra la tua lingua e il tuo cuore » (*In ps.* 39, 16).

> « Dio parla in segreto, a molti parla nel cuore; una grande risonanza si produce nel silenzio profondo del cuore, quando egli ad alta voce dice: Sono io la tua salvezza » (*In ps.* 38, 20).

La famosa definizione agostiniana della preghiera pone infatti l'accento sull'iniziativa divina: « non è la povertà del nostro cuore, ma è la ricchezza della parola di Dio che deve determinare la nostra preghiera» (68) e la nostra risposta: « La tua preghiera è un dialogo con Dio: quando leggi, Dio parla a te; quando preghi, tu parli a Dio » (*In ps.* 85, 7). Si tratta di una definizione che si richiama continuamente alla vita e alle celebrazioni liturgiche. Di sua madre Monica, la cui vita era preghiera (*Confess.* 9, 7, 15), scrive che a Milano frequentava la chiesa « due volte al giorno, mattino e sera, per udire le tue parole e farti udire le sue orazioni » (*ibi* 5, 9, 17), simile alla laboriosa e sollecita *formica Dei* che ricerca la parola di Dio e la conserva gelosamente nell'intimo del proprio cuore (*In ps.* 36, 2, 11; 41, 16), trovando consolazione e sostegno al momento della prova e della tribulazione:

> « Osserva la formica di Dio! Si alza al mattino, corre alla chiesa di Dio, prega, ascolta la lettura, canta inni, medita su ciò che ha udito, lo ripensa dentro di sé, ripone nel suo intimo il grano che ha raccolto sull' aia » (*In ps.* 66, 3).

Durante una veglia pasquale il vescovo d'Ippona fa notare la grande ricchezza e varietà della parola divina offerta alla meditazione personale e comunitaria:

> « Dio ci parla in queste sue letture; parliamogli nelle nostre preghiere. Se ascoltiamo con raccoglimento la sua parola, già dimora in noi Dio che preghiamo » (S. 219, 2).

Pregare è dunque chiamare Dio dentro di sé:

> « Non sarò confuso perché ti ho invocato! Anche altri sicuramente invocano, ma non invocano te. Tu invochi Dio, quando chiami Dio in te. Questo infatti si-

(68) D. BONHOEFFER, op. cit., p. 37.

gnifica invocarlo: chiamarlo in te, in certo qual modo invitarlo nella casa del tuo cuore» (*In ps.* 30, II, *s.* 3, 4).

Se l'iniziativa parte da Dio si comprende perché la preghiera, qualunque sia la forma esteriore (supplica, domanda, lode, ringraziamento) è dono di Dio, opera della sua misericordia: « infatti noi non sappiamo neppure come pregare » (Rm 8, 26).

> « Non ti loderebbero le mie labbra se la tua misericordia non mi avesse preceduto. Ti lodo per un tuo dono; la mia lode è dovuta alla tua misericordia. Io non avrei potuto lodare Dio, se egli non mi avesse dato di poterlo lodare » (*In ps.* 62, 12).

Si devono alla misericordia di chi ci ha chiamato alla fede (69) l'invocazione e la preghiera: « Nessuno l'ha mai invocato senza essere stato lui stesso chiamato per primo » (*in ps.* 114, 5). Grazie a Cristo noi possiamo cantare decorosamente:

> « Il salmo è indirizzato a lui: a lui il nostro cuore, a lui la nostra lingua cantino ciò che è degno; se tuttavia egli si degnerà di concederci di che cantare. Nessuno canta a lui cose degne, se non chi ha ricevuto da lui di poter cantare » (*In ps.* 34, 1, 1).

Poiché noi non abbiamo sufficienti capacità per cantare bene a Dio, senza offendere le orecchie di un tale intenditore, egli stesso ci dona voce e parole:

> « Ecco che Egli quasi intona per te il canto: non cercare le parole, quasi che tu potessi dar forma a un canto per cui Dio si diletti. Canta nel giubilo. Che significa giubilare? Intendere senza poter spiegare a parole ciò che con il cuore si canta » (*In ps.* 32, II, 1, 8).

E il cuore canta perché « il Signore stesso canta in noi: infatti noi cantiamo per suo dono » (*Ep.* 140, 17, 44).

---

(69) *In ps.* 87, 13: « Io quindi ho gridato al Signore, l'ho invocato per essere salvato. Non l'avrei invocato, se non avessi creduto. Non avrei creduto, se non l'avessi ascoltato. Ma è lui che mi ha attirato, perché io credessi in ciò che udivo... Neppure io avrei potuto credere se la misericordia di Dio non mi avesse soccorso ».

Attualità dei Salmi

Sebbene i salmi siano cronologicamente datati — e questo vale anche per i commenti agostiniani che rispecchiano situazioni storico-culturali precise, ansie, inquietudini e speranze del tempo — mantengono tuttavia un significato attuale, una freschezza originale, una dolcezza serena, una gioiosità sorprendente (70), superiori a qualsiasi diletto musicale, cui Agostino fu sempre sensibile e affinò il suo gusto alla scuola dei salmi, apprendendo da Davide, come scrive al vescovo Memorio (*ep.* 101, 4), l'amore e la passione per la musica religiosa:

> « Se infatti è vero godimento quello che la musica produce all'orecchio, ancor più vero è quello che la parola di Dio arreca al cuore » (*In ps.* 98, 5).

Tutto ciò è dato dal particolare rapporto che essi hanno con Cristo, dall'afflato poetico che li anima, dai sentimenti che suscitano: « esprimono assai bene i dolori e la speranza, la miseria e la fiducia degli uomini di ogni tempo e regione, e cantano specialmente la fede in Dio, la rivelazione e la redenzione » (IG, 107). Chi riesce a impadronirsi del loro linguaggio e lo penetra in profondità, gustandolo e armonizzando sentimenti e parole, riscopre le origini delle proprie inquietudini, si pone nuovi interrogativi e intravede opportune risposte (71), si ri-

(70) *In ps.* 91, 5: « Chi sono coloro che cantano i salmi? Coloro che operano il bene con gioia. Cantare salmi è segno di gioia »; 137, 3: « Al cospetto degli angeli salmeggerò a te. Non salmeggerò dinanzi agli uomini ma dinanzi agli angeli. Il mio salterio è la mia gioia: ma la gioia derivante dagli esseri inferiori è tale davanti agli uomini; la mia gioia derivante dalle cose superiori è davanti agli angeli. L'empio infatti non conosce la gioia del giusto »; 134, 1 e 12: « Una dolcezza estremamente grande e capace di riempirci di gioia deve arrecarci l'esortazione che ci rivolge il presente salmo: Lodate il nome del Signore. Subito dopo aggiunge il motivo per cui è doveroso che noi lodiamo il nome del Signore: Lodate, servi, il Signore. E potrebbe esserci cosa più giusta, più conveniente, più gradita?... Buona ed utile è quindi l'esortazione del salmo e nostra preoccupazione dev'essere cercare il modo migliore di lodarlo, non avanzare dubbi se lodarlo o meno... anche se foste sempre restati servi, avreste dovuto lodare il Signore; quanto più dovete lodarlo ora che, essendo servi, v'è data la possibilità di diventare figli » (1); « Amate dunque questa dolcezza; questa dolcezza lodate. Penetrate nell'intimità di quel Dio che ha fatto ciò che ha voluto nel cielo e sulla terra » (12); 145, 1: « I cantici divini sono la letizia del nostro spirito quaggiù dove nemmeno il pianto è privo di gioia. Per il fedele che peregrina in questo mondo non c'è ricordo più soave di quello della città da cui è lontano; nello stesso tempo però il ricordo di quella città durante l'esilio non lo lascia senza dolore e gemito. Meno male che c'è la speranza certa del nostro ritorno, la quale consola e sospinge anche chi si sente triste nel suo peregrinare ».

(71) Cfr. *In ps.* 38, 5: *Et in meditatione mea exardescet ignis. Coepit esse inquietum cor meum*; 144, 13-14; *Confess.* 10, 6, 10.26, 37.

mette interamente a Dio in cui confida e affida le proprie pene nella serena certezza che « ogni malattia dello spirito ha nelle Scritture la sua medicina » (*In ps.* 36, 1, 3):

> « E' lui, il Signore (di cui si cantano le misericordie) che ha guidato e nutrito chi nella via era errante e affamato; lui ha sciolto e liberato chi si dibatteva nelle difficoltà dei peccati ed era avvinto nelle catene delle cattive abitudini; lui ha rinvigorito con la medicina della sua parola, chi sentiva nausea per la parola di Dio e rischiava quasi di morire di noia; lui ha ricondotto al porto, placate le onde del mare, chi correva pericolo di fare naufragio tra gli sconvolgimenti della tempesta » (*In ps.* 106, 15).

Un'immagine cara e familiare ad Agostino, riferita alla Scrittura (72) e ai salmi, è quella dello specchio in cui si riflette la situazione particolare di ognuno: gioia e dolore, speranza e timore, supplica e pianto, meraviglia e pentimento, entusiasmo e abbattimento, desiderio e lode, canto e amore, nostalgia e sospiro (73). In breve si può dire che tutta l'esistenza, nella sua complessità e nella vasta gamma dell'esperienza umana, si rispecchia nella preghiera dei salmi:

---

(72) *S.* 49, 5: « Ti sia come specchio la sacra Scrittura. Questo specchio ha un riflesso non menzognero, un riflesso che non adula, che non ha preferenze per alcuno. Se sei bello, lì ti vedrai bello; se sei brutto, lì ti vedrai brutto. Quando però sei brutto e lì ti vedrai brutto, non incolpare lo specchio. Torna in te: lo specchio non ti inganna; non ingannarti neppure tu ». *In ps.* 103, 1, 4: « Come specchio egli ti ha messo davanti la sua Scrittura, dove puoi leggere: Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. Uno specchio ti è stato posto davanti proprio in questo testo: vedi se sei come egli ti ha detto e, se non lo sei, piangi per esserlo. Sarà lo specchio a rivelarti il vero tuo volto, e come lo specchio non ti farà da adulatore, così neanche tu dovrai lusingarti. Sarà la sua lucentezza a mostrarti ciò che sei e, se questa immagine non ti piace, procura di non essere così »; 123, 3: « Ascoltate la voce [che risuona in questo salmo] come se ascoltaste voi stessi: ascoltatela come mirando a voi stessi nello specchio delle Scritture. Difatti se ti guardi nello specchio delle Scritture, la tua faccia si rischiara: gioisci nella speranza e anche tu, insieme a queste membra di Cristo, che hanno cantato questi inni, sarai annoverato tra le stesse membra e canterai le stesse parole »; 128, 13: « Specchiati nelle Scritture e vedi se è buona la tua condotta. Da questo scorgerai se sei stato benedetto. Essi [Paolo, Pietro] hanno benedetto tutti coloro che vivono bene ».

(73) *In ps.* 42, 1: « Dobbiamo sentire ormai nota e familiare, come se fosse la nostra, la sua voce in ogni salmo, sia che canti o gema, si allieti nella speranza o sospiri alla realtà. Non è necessario dunque trattenerci a lungo per chiarirvi chi è che qui ci parla; sia ciascuno di voi nel corpo di Cristo e qui parlerà ».

> « Orbene, affinché il tempo sia sufficiente alle nostre e alle vostre forze, vedete quanto sono chiare queste cose e con noi ancor meglio intendetele, e in esse lodate con noi il Signore. E se il salmo prega, pregate; se geme, gemete; se ringrazia, gioite; se spera, sperate; se teme, temete. Perché tutte le cose che qui sono state scritte sono il nostro specchio » (*In ps.* 30, II, *s.* 3, 1).

Commentando il *miserere,* vede in Davide il tipo dell'umanità e invita a nutrire gli stessi sentimenti e a imitarne l'atteggiamento:

> « Ascoltalo mentre grida e grida con lui; ascoltalo mentre geme e gemi con lui; ascoltalo mentre piange e piangi con lui; ascoltalo quando è corretto e gioisci con lui » (*In ps.* 50, 5).

Anche Cristo, la Parola vivente che si è incarnata, si è appropriato delle espressioni dei salmi, portando « innanzi a Dio tutto il dolore, tutta la gioia, tutta la gratitudine e tutta la speranza degli uomini ». Egli continua a intercedere per noi (*Ebr.* 7, 25; *1 Gv* 2, 1) e le sue parole diventano « i gradini del nostro progressivo incontro con lui » (74), a patto che offriamo l'umile e partecipe disponibilità di noi stessi, come si esprime Agostino:

> « Ognuno di voi si esamini con quali disposizioni ascolti: se l'ascolta per deriderlo, se l'ascolta per buttarselo alle spalle, ovvero se l'ascolta per sintonizzarsi con esso, se cioè vi riconosce la propria voce e agli accenti del salmo unisce gli accenti del proprio cuore » (*In ps.* 130, 3).

(continua)

GIANCARLO CERIOTTI O.S.A.

(74) D. BONHOEFFER, op. cit., pp. 36 e 35.

LA « *CONFESSIO AUGUSTANA* »: UN DOCUMENTO CATTOLICO?

Riprendiamo, grati, da DIVINITAS questo studio di B. Gherardini, composto anche pensando a RENOVATIO.

Il 25 giugno 1980 cadeva il 450° anniversario della *Confessio Augustana* (CA), e la ricorrenza è stata variamente ricordata. In alcuni ambienti evangelici ed ecumenici, più che ricordata, è stata celebrata. Né era pensabile che potesse passare inosservata; protestanti e cattolici, per motivi diversi ma non del tutto o in tutto contrapposti, vi sono interessati. Tra i vari interventi forse il più significativo fu quello dello stesso Santo Padre, che proprio il giorno dell'anniversario riconobbe nella CA un documento portatore di speranza per il presente e per il futuro (1).

Non direi, tuttavia, che in questo autorevolissimo intervento debba vedersi una conferma di quelle spinte verso « equilibri più avanzati », che si son registrate per l'occasione. Si è infatti auspicato che la ricorrenza coincidesse con un riconoscimento ufficiale della CA da parte cattolica. Intendiamoci bene: la parola riconoscimento non necessariamente è impegnativa sul piano dogmatico, potendo limitarsi al solo ambito storico e alle ragioni storiche che sorreggono il documento. E' tuttavia suscettibile d'una diversa interpretazione, secondo la quale il riconoscimento comporterebbe una sua rilettura in senso cattolico, se non addirittura la costatazione della sua ineccepibile cattolicità. E ciò, per chi conosce come effettivamente stiano le cose, è motivo d'inquietante sorpresa.

1. *Alcune prese di posizione.*

Per motivi di brevità non mi riferisco a quelle contrassegnate dalla prudenza come atteggiamento di fondo; tale è, per

(1) *L'Osserv. Rom.* 27-6-1980.

es., la posizione di J. Ratzinger (2) e, tutto sommato, anche di qualche altro cattolico, specie di R. Penaskovic (3) e più particolarmente ancora di R. Bäumer (4).

Tralascerò anche di riportare le conclusioni dei numerosi incontri ecumenici, almeno in parte discutibili, quale quello di Monaco, organizzato dall'Accademia Cattolica di Baviera e da quella Evangelica di Tutzing all'insegna dell'interrogativo: la CA è un ostacolo o un aiuto sulla via dell'unità? Non meno discutibile era stato l'incontro avvenuto ad Augsburg nel febbraio 1980 per iniziativa della commissione mista cattolico-luterana, presieduta dal vescovo cattolico L. Martensen e dal protestante prof. G. A. Lindbeck. Nel documento conclusivo si parla di « ampio consenso » non solo nella fede trinitaria ma anche « nella dottrina della giustificazione... nell'annuncio dell'Evangelo e nei santi sacramenti... e nel modo d'intendere la Chiesa ». Il documento rileva poi che cattolici e protestanti hanno nella CA un modo comune d'intendere e di professare insieme le verità fondamentali della fede e che, pertanto, la critica è senza fondamento (5).

Ovviamente, non prenderò in esame nemmeno le celebrazioni protestanti, tutte o quasi molto ireniche, anche se non tutte entusiasmate dalla prospettiva dell'anzidetto riconoscimento cattolico.

La mia osservazione si limiterà, in special modo, all'articolato ventaglio del « possibilismo » cattolico, oscillante da un' approvazione incondizionata ad un'adesione, per così dire, « iuxta modum ».

P. Gauly (6) riferisce appunto sui « sì » dei cattolici alla CA, mentre H. Meyer e H. Schütte (7), sia pure in termini più sfumati e non senza discutere le difficoltà soggiacenti all'eventuale riconoscimento, concludono la loro ricerca prospettando

---

(2) *Anmerkungen zur Frage einer «Anerkennung» der Confessio Augustana durch die katholische Kirche*, MTZ 29/1978/225-237.

(3) *Roman Catholic Recognition of the Augsburg Confession*, ThS 2/1980/303-321.

(4) *Vermittlungsbemühungen auf dem Augsburger Reichstag*, ThG 3/1980/304-330.

(5) *Lutherische Monatshefte*, apr. 1980; in it., *Regno/doc.* 15, 1980 e *Unitas* 4, 1980.

(6) *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis. Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion*, Friburgo Br. 1980.

(7) *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn-Frankfurter-Lambeck 1980.

nella CA la comune base di fede delle due Confessioni. Lo stesso Ratzinger, dopo aver precisato i limiti concettuali e teologici dell'auspicato riconoscimento, non manca di formulare l'opinione-speranza che « forse Roma potrebbe legittimare la CA come una espressione della fede comune », ed il sempre più sconcertante D. Olivier, in un suo studio presentato anche da *Conversazioni* (8), è ben lieto di appoggiarsi a così autorevole dichiarazione.

A conclusioni analoghe era pervenuto anche L. Mohaupt (9), e prima di lui F. W. Kantzenbach (10). Del resto, l'Assemblea Generale della Federazione Luterana Mondiale, tenutasi a Dar-es-Salaam nel 1977, già da allora aveva preso buona nota delle « dichiarazioni di eminenti teologi della Chiesa cattolica » riguardanti le possibilità d'un incontro sulla base della CA; ed una ulteriore documentazione di voci cattoliche in tal senso può riscontrarsi sia in *Lutheran World Federation-Report* 6/7 1979, sia nel n. 9 di *Oekumenische Perspektiven* del 1977 sulla *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche.*

Si tratta di prese di posizione non certo univoche, né tutte basate su identici convincimenti e ragionamenti, ma tutte più o meno scopertamente inclini a considerare la CA assai più che un semplice documento di parte. Lo fa chiaramente capire, sia pure attraverso un fraseggio piuttosto circospetto, anche K. H. Neufeld sia in *Stimmen der Zeit* (11), sia in *La Civiltà Cattolica* (12). Ho l'impressione che il fenomeno dell'insicurezza confessionale, varie volte lamentato perfino dalla Suprema Cattedra, sia documentato anche dall'insieme di queste voci, le quali vanno togliendo, salve sempre le intenzioni, al dialogo ecumenico la sostanza stessa del dialogare. Esse infatti tendono, forse senza rendersi conto delle conseguenze, a sopprimere la diversità nell'interpretazione dell'Evangelo; e quando non la sopprimono, la estenuano ed edulcorano fino a renderla insignificante ed inoperante. Dinanzi a loro, pertanto, le barriere o crollano o mostran le prime crepe; e ciò non perché quelle voci abbian contribuito a risolvere, mediante il confronto con la Parola di Dio, le conflittualità d'ieri e d'oggi, ma perché

(8) 11 (1980) 3.

(9) *Wir glauben und bekennen. Zugänge zum Augsburger Bekenntnis*, Gottinga 1980.

(10) *Augsburg 1530-1980*, ThEH 1979.

(11) 11 (1980) 782-785.

(12) 3 (1978) 22-34.

tali conflittualità o son considerate ininfluenti o vengon neutralizzate sotto l'azione della ricerca storica nello spirito della comunione fraterna.

2. *Una recente pubblicazione* (13)

Con spirito di comunione fraterna, appunto, l'Editrice Claudiana di Torino ha raccolto attorno alla CA sei studiosi, due dei quali cattolici (M. Cassese e A. Agnoletto), offrendo ai lettori italiani non soltanto una ben curata traduzione italiana del documento (ne è autrice Maria R. Serafini), ma anche un sobrio tanto quanto chiaro ed esauriente commento storico-teologico di G. Tourn ed introduzioni ancora di Tourn, di M. Cassese, P. Ricca, A. Agnoletto, U. Gastaldi e J. Kleemann. L'interesse del Cassese alla genesi della CA è integrato dallo studio del Ricca sul significato e il valore ecumenico di essa, e dalla precisazione (piuttosto zoppicante) di Agnoletto sui suoi silenzi. Il Gastaldi, da quello specialista che è, ha fornito il contributo migliore, determinando la posizione in cui la CA colloca i radicali, e Kleemann risponde in modo abbastanza originale, se pur non sempre convincente, alla domanda se la CA sia un documento cattolico.

Non è difficile capire, per chi sa legger tra le righe, che in fondo è proprio questo il problema al quale la pubblicazione vuol dare una risposta; oltretutto la risposta è più definita e scoperta di quanto non sembri, anche a prescindere da quella del Kleemann. In tale ottica, pertanto, nel corso del mio scritto, poserò lo sguardo su questa pubblicazione.

Per onestà, tuttavia, debbo rilevare che m'è parsa alquanto lacunosa la parte riguardante le fonti; non basta richiamare l'introduzione di M. Bendiscioli (Milano 1969) se questa, a sua volta, dipende da studi specifici, dai quali non è lecito fare astrazione (alludo soprattutto, ma non esclusivamente, a W. Gussmann, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der Augsburgischen Glaubensbekenntnis*, 1/1-2 Lipsia-Berlino 1911). Né basta accennare genericamente agli articoli elaborati da altre città senza specificarne almeno il contenuto, per far capire più agevolmente, e non soltanto intuire, in che senso e misura Melantone se ne sia giovato. Anche il dettato, generalmente scorrevole, sembra talvolta non privo di fragilità lessicali ed ondeg-

(13) *La Confessione Augustana del 1530*, Claudiana Ed., Torino 1980, p. 191, L. 5.600.

giamenti formali (ministerio e ministero, cosa e che cosa, *leitmotiv* e non *Leitmotiv*, ritenere nel senso di giudicare-stimare-pensare). Ciò non infirma né la tempestività né la validità della pubblicazione, specie se, oltre il suo significato storico-teologico, vi si coglierà quel chiaro riflesso critico del « possibilismo » cattolico al quale prima alludevo.

E' mia convinzione che il problema concernente l'auspicato ricupero della CA all'area cattolica, o almeno all'area d'una fede comune, esca da questa pubblicazione non solo avviato all'unica soluzione possibile, ma addirittura risolto in senso negativo.

E' ovvio che tragga tale convinzione innanzitutto dal contributo di J. Kleemann, pastore della chiesa evangelico-luterana in Italia con sede a Firenze ed a Venezia, non foss'altro perché egli stesso dà una risposta diretta al quesito circa la « cattolicità » della CA. E sulla base di non poche distinzioni e precisazioni, la risposta è che si tratta d'un documento veramente cattolico. Ma in che senso?

Intanto anche Kleemann sembra cadere nel difetto del « pastoralismo » avulso dal rigore scientifico-teologico, come se il pastorale potesse mai prescindere da tale rigore. Ma rilevante non è questo difetto, anche esso essendo con tutto il resto subordinato alla necessità di dare una risposta al quesito; rilevante è la risposta stessa, sostanzialmente affermativa. Non nel senso che la CA possa mai diventare una dichiarazione di fede della Chiesa di Roma, né che possa venir cattolicizzata da un accordo di vertice, né che costituisca di fatto la premessa dogmatica per una distinzione « elitaria » tra chierici e laici; in ognuno di questi sensi sarebbe, sì, qualche cosa di consonante con premesse ed esigenze cattolico-romane, ma non sarebbe più se stessa, sarebbe anzi il suo contrario. Cattolica, invece, è già di per sé come base d'incontro e di crescita nella fede, quasi « un corso fondamentale di grammatica cristiana » per l'acquisizione d'una struttura di fondo veramente universale, capace di dare al luterano « un più di Chiesa » ed al cattolico-romano la possibilità di vivere il Cristianesimo « col minimo di forme ecclesiali ». La CA ha pertanto una sua cattolicità che è la sua stessa vita e che viene svolgendosi nel tempo; sotto questo profilo essa potrebbe spogliare il cattolicesimo romano del suo esagerato culto mariano, attenuare la sua base dogmatica (p. es. quella sul primato papale) e riformare in senso evangelico le sue forme ecclesiali; ma potrebbe anche e dovrebbe riproporre al luteranesimo, contro le sue trascuratezze storiche ed « i suoi errori di grammatica cristiana », il valore della struttura, del confessionale, della liturgia, del simbolo. La « cattoli-

cità » del documento, dunque, non lo trasforma in documento *cattolico*, è una cattolicità sopraconfessionale, un ponte verso quella *versöhnte Verschiedenheit* (diversità riconciliata) che ha le sue radici nella comune fede trinitaria e cristologica, oltre che in una vita ecclesiastica conforme a quella della Chiesa antica. Stabilito in tal modo il senso della cattolicità del documento, Kleemann non ha dubbi sul fatto che la « CA consente oggi di evidenziare due mondi, due modi di vivere la vita cristiana, due confessioni »; non c'è spazio, cioè, per un tentativo di appropriazione cattolico-romana del documento stesso.

Sia pure all'interno delle rispettive tematiche, anche altri collaboratori, e segnatamente G. Tourn e P. Ricca, la pensano così. E non certo perché non desiderino anch'essi l'unità dei cristiani, ma perché la via del riconoscimento cattolico della CA sembra, tra tutte, la più storta ed impercorribile. Ragioni storiche, infatti, e ragioni di contenuto dogmatico escludono che l'unità possa raggiungersi per questa via.

3. *Sul piano storico.*

E' vero, storicamente parlando la CA rappresenta un tentativo di unificazione o almeno di pacifica convivenza. Secondo alcuni l'unità cristiana, nonostante dieci anni di Riforma, non era stata ancora frantumata e quel tentativo, pertanto, avrebbe potuto impedire che ciò avvenisse. Per altri, gli avvenimenti di quei dieci anni ed in special modo quelli legati a Worms e alle due Diete di Spira, avevan già stabilito una coscienza « protestante », se non proprio una Chiesa della Riforma. La CA raccoglie la buona volontà dei fautori di Lutero di concedere il massimo senza però intaccare la coesione e la specificità di cotesta coscienza. Se è una mano tesa, non è una resa a discrezione. E' anzi, sin dalle prime battute, l'espressione consapevole e fiera d'una multilaterale convergenza su ciò che « deve esser creduto senza esitazione »: « Ecclesiae magno consensu apud nos docent ». Nella formulazione di questa base dottrinale, la mano felpata di Melantone riuscì ad espungere ogni parola che potesse soffocare sul nascere il tentativo unionistico o potesse ingenerare il sospetto che fosse insincera la disponibilità dei luterani per il confronto e per la pace religiosa. Ma ciò nonostante la CA è e resta, come la definisce G. Tourn, « un documento di battaglia, un'arringa pronunciata con la passione di chi ha la coscienza di vivere un'ora decisiva della propria storia ». Si riconosce anche in essa la metodologia del « suaviter in modo, firmiter in re ».

Non diverso è il giudizio di P. Ricca, il quale come non si nasconde l'irenismo delle formule, le ragioni storiche che lo suggerirono e gli scopi unionistici che estensori e firmatari si ripromettevano di conseguire, così non esita a dichiarare l'irenismo stesso « più di forma che di sostanza », finalizzato com'è a veicolare nella CA tutto l'Evangelo della Riforma e « l'essenziale della fede evangelica ». E tale intento egli vede pienamente realizzato, anche se l'impressione che il lettore della CA può ricavarne è, entro certi limiti, quella d'una minimizzazione del « conflitto tra cattolicesimo e protestantesimo », come se questo non fosse che « un cattolicesimo purificato... e ripristinato nella sua integrità primitiva ».

Alla luce di tutto ciò è facile capire con quanta soddisfazione P. Ricca faccia proprio il giudizio storico di D. Olivier, secondo il quale la CA è « il bilancio coscienzioso di dieci anni di Riforma della Chiesa nel nome dell'Evangelo »; solo che D. Olivier non è vero storico! In effetti la CA è il bilancio « politico » d'una decennale esperienza, intessuta, sì, di passione ecclesiastica, ma anche di non taciute speranze autonomistiche da parte dei principi aderenti a Lutero; e, nell'ambito della passione ecclesiastica, è il bilancio, sì, d'un auspicato ritorno al modello originario, ma anche di non poche innovazioni, di giudizi unilaterali, d'interpretazioni univoche che avevano un solo significato, quello di rompere con la tradizione romana. Di un siffatto bilancio i firmatari chiedevano ad Augsburg il formale riconoscimento e tutti i conseguenti diritti. Costoro, in altri termini, ben precisati dal Tourn, si sentirono o si fecero portavoce d'una coscienza comune, che aveva intuito « la possibilità di nuove realtà nella *polis* e nella Chiesa, la possibilità d'una cristianità diversa, rispondente alla sfida dei tempi » e reclamante il diritto a coesistere pacificamente con altre cristianità (quanti si convincono, attraverso il confronto confessionale, che la diversità non esiste dovrebbero ripensare a queste parole!).

Per giustificare poi il reclamato diritto, la CA non solo proclama « l'innocenza » della nuova cristianità, ma ne raccoglie anche la consapevolezza di cristianità matura e capace d'esprimersi, dopo la decennale esperienza, con sentenze che, a detta ancora di G. Tourn, « diventano slogan di battaglia, sintesi folgorante di pensiero e di vita ».

Mi pare che sia il caso, a questo punto, di riconsiderare (in ossequio al malvezzo oggi imperante, Agnoletto e Ricca dicon « rivisitare ») il tutto sullo sfondo delle vicende che portarono alla Dieta di Augsburg. Va intanto ricordato che, « nelle

intenzioni della diplomazia imperiale, (essa) doveva essere una dieta di confronto ». La politica di Carlo V, infatti, voleva esser di mediazione. Il pericolo turco ed il progressivo lacerarsi dell' unità cristiana lo avevano indotto, nel giugno del 1529, a riconciliarsi con l'oscillante Clemente VII, e questi, l'anno successivo, lo incoronò a Bologna. Da qui Carlo V indisse la Dieta di Augsburg non tanto per decidere chi avesse ragione tra le parti in lizza, quanto per ricostituire di fatto l'unità della Chiesa. Chi avesse ragione o torto non era nemmeno in discussione, dopo che Carlo V, vinta la sua diffidenza per Clemente VII, aveva promesso a lui e non Lutero la restaurazione dell'ordine politico-religioso. Era implicita, mi pare, in questa promessa l'idea di neutralizzare l'opposizione dei principi aderenti a Lutero e alla sua Riforma. Perfino la subordinazione della Dieta ad un Concilio ecumenico che si giudicasse « necessario per vincere l' eresia » (Pastor), già indicava da quale parte pendesse la bilancia imperiale. A ciò poi s'aggiunga l'intransigenza del nunzio Campeggi, non alieno dai mezzi coercitivi e dal consigliarli, e si ha un quadro abbastanza fedele degli umori con cui la diplomazia imperiale si preparò e presentò al confronto di Augsburg.

I novatori avvertirono allora due imprescindibili necessità: l'una, nella linea della loro compattezza politico-religiosa, ed a tal fine fecero di tutto per superare le divisioni interne al loro schieramento (luterani, zwingliani, anabattisti e radicali in genere) mediante una lega di principi raccolti attorno ad un unico documento di base; l'altra, nell'intento di acquistare o ricuperare tutta la loro credibilità cristiano-cattolica dinanzi al cattolicissimo imperatore e al nunzio papale, mediante il rifiuto d'ogni radicalismo e d'ogni abuso pratico-dottrinale. Nella linea della compattezza politico-religiosa, lo scopo fu solo parzialmente raggiunto; la Riforma, anzi, ne uscì con più sfaccettature, poiché al documento dei principi luterani, capeggiati da Filippo d'Assia e dal successore di Federico il Saggio, ossia da Giovanni di Sassonia (nel quale documento erano assorbiti ed unificati quelli delle singole città e dei rispettivi teologi), si contrappose la cosiddetta *Tetrapolitana* contenente la « ratio fidei » delle città zwingliane. Nella linea della credibilità dottrinale, i luterani si preoccuparono di tracciare una netta delimitazione di campo nei riguardi del radicalismo politico-religioso e, se pure in termini più sfumati, degli « abusi » romani. Anzi, in riferimento al rifiuto di tali abusi, considerati nella loro logica come altrettanti motivi di rottura della comunione universale, essi applicarono al loro movimento l'aggettivo « cattolico », ponendosi dinanzi alla coscienza cristiana come espres-

sione della Chiesa cattolica ed in continuità con essa. Ed è questa la posizione della CA.

Dal punto di vista storico, dunque, nulla milita a favore d'una eventuale integrazione della CA in seno al cattolicesimo romano. Essa non solo è legata ad un momento di lotta, ma trasferisce anche in quel momento tutta l'identità luterano-protestante e si configura così come una limpida se pur moderata autodifesa, che è pure inequivocabile offesa (« damnant, damnantur, reiiciuntur ») ed in pari tempo pretesa di vera cattolicità e perfino di vera romanità (« ne quis cavilletur a nobis novam Pauli interpretationem excogitari, tota haec causa habet testimonia patrum... Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus, qui sine certa auctoritate in ecclesia irrepserunt... apud nos magna ex parte veteres ritus diligenter servantur... Falsa enim calumnia est quod omnes caeremoniae, omnia vetera instituta in ecclesiis nostris aboleantur... Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus nobis nota est »). Ignorare questa situazione significherebbe non già far progredire il dialogo interconfessionale, ma arretrarlo ed attestarlo al limite della non-verità.

4. *Sul piano dogmatico.*

Non diversa è la situazione sul piano del contenuto dottrinale o dogmatico in senso lato, tale cioè da comprendere non solo la definizione formale della fede cattolica ma anche le determinazioni dottrinali della CA. A tale riguardo occorre esser, d'ambo le parti, estremamente chiari. Affermazioni come quelle di Mons. Le Bourgeois, presidente della commissione episcopale francese per i problemi dell'ecumenismo, che stando a quanto riferisce D. Olivier riconosce « la propria fede nella maggior parte degli articoli della CA fatta eccezione dei punti condannati a Trento e del silenzio sul Papa, la transustanziazione, la dottrina mariana », sono non solamente pleonastiche, ma addirittura prive di senso. Ché, il problema sta proprio lì, in quei « punti condannati a Trento », in quei « silenzi » che son molto più numerosi e molto più eloquenti di quei pochi ed in genere atonici silenzi sui quali si sofferma Agnoletto. Il problema, cioè, è di sapere se il Cristianesimo possa fare a meno di ciò che non è recensito nella CA, ma che fa parte, peraltro, d'una ininterrotta secolare tradizione; e se i punti di Trento costituiscano una violenza o una coerente adesione alla rivelazione biblica,

nonché alla continuità della suddetta tradizione; e se gli articoli della CA sottratti dal Le Bourgeois alle condanne tridentine sian tutti ed in tutto ineccepibili rispetto alla logica della rivelazione e della tradizione; e se, infine, le innovazioni della CA sul concetto di giustificazione, di « nuova obbedienza », di pariteticità ecclesiastica contro la struttura gerarchica della Chiesa romana, nella quale ministero e gerarchia sarebbero abusivamente unificati, sulle buone opere come frutto della fede e successive alla medesima, sul peccato originale come concupiscenza, sul rifiuto della Messa come sacrificio incruento, sulla condanna dei voti monastici come contrari al comandamento della procreazione, non rispondenti alle condizioni della spontaneità e responsabilità soggettiva in cose possibili, ed « empiamente » considerati mezzi di giustificazione e di perfezione cristiana, unitamente a tanti altri elementi d'estrazione luterana qual è il rifiuto del culto dei Santi, sian davvero conformi alla lettera ed allo spirito sia delle Scritture, sia della Chiesa antica.

Che la CA contenga materiale non contestabile dal punto di vista cattolico-romano non è certamente un fatto eccezionale, come non lo è il carattere « materialiter » cattolico di qualche posizione di Lutero e della Riforma in genere. L'enfasi dell' ecc.mo Le Bourgeois è, pertanto, assolutamente ingiustificata, perché sottolinea un fatto ovvio, di comune osservazione e legato alla natura stessa della « protesta »: una denuncia non già di tutto, ma di quei soli motivi che si presumono in contrasto con l'Evangelo e con l'antica tradizione della Chiesa. La realtà è che, nonostante l'irenismo delle parole, il contenuto dottrinario della CA coincide con la quintessenza della protesta luterana. La fede in essa non è più adesione al dato rivelato e come tale proposto dalla Chiesa, ma fiduciale accettazione dell'opera redentiva del Cristo. La giustificazione non prevede, anzi proscrive il sinergismo e la cooperazione umana, escludendo perentoriamente nel processo della santificazione perfino l'ombra d'un qualche merito valido, sia pure per sola condiscendenza divina, al cospetto di Dio. La Chiesa cessa d'essere lo strumento, per esser soltanto il teatro dell'azione divina. Il ministero non ha più l'articolazione dei tradizionali istituti, ma è ridotto alla sola predicazione. La distribuzione gerarchica dei carismi permanenti, perso il contatto con la *exousìa* del Risorto e con la sua « capitalità », si spoglia del suo valore originario per ridimensionarsi in un semplice riflesso staurocentrico ed alieno da ogni prospettiva di grandezza temporale, anche da quella che riflette sacramentalmente il primato universale del Cristo. I sacramenti da sette diventano tre e vengono essi pure spo-

gliati del loro genuino significato cattolico. Il battesimo, definito necessario alla salvezza, e ciò non senza contraddizione rispetto all'asacramentalismo della giustificazione per fede, solo apparentemente è rappresentato in termini antiradicali; di fatto, come osserva il Gastaldi, la polemica battesimale della CA trova il suo naturale bersaglio nella corrispettiva dottrina battesimale della Chiesa cattolico-romana, diciamo meglio, nel battesimo come cancellazione totale del peccato e non semplice remissione di esso né semplice veicolo di grazia. La Cena è detta, sì, vera presenza del Corpo e del Sangue del Cristo; ma mentre è mantenuta, quanto ai modi di tale presenza, un'uguale distanza dalla transustanziazione dei cattolici e dalla « consustanzialità » di Lutero, si evita non solo di prender posizione sul carattere sacrificale della Messa, che come tutti ben sanno era ed è uno dei punti di maggior conflitto, ma anche di farvi il più piccolo accenno.

Quanto alla penitenza, pur non rifiutando la dottrina dell' assoluzione, la CA ne manifesta una concezione diametralmente opposta a quella sacramentale e giuridico-canonica della Chiesa romana. Dei tre elementi di cui consta la penitenza cattolico-romana (la *confessio*, l'*absolutio* e la *satisfactio*), solo il primo è in qualche misura mantenuto, gli altri essendo radicalmente cancellati. Ne vien fuori una penitenza che, se è già *qualche cosa* di fronte al suo netto rifiuto dei radicali, non è più compiutamente sacramento, né conosce il vero significato dell'assoluzione. Nel tentativo, inoltre, di controbilanciare l'obiettivismo sacramentale dei cattolici-romani e la semplice simbologia degli zwingliani, la CA né osa far proprio il carattere obiettivo-causativo dei sacramenti, né si salva da un vero naufragio sullo scoglio del segno; essa infatti contrappone la concezione dei sacramenti come segni della nostra professione di fede (quasi che potessero intendersi altrimenti che « sacramenta fidei ») a quella dei sacramenti come segni della volontà di Dio nei nostri confronti (quasi che non desumessero tale significato esclusivamente dall'ambito della fede).

Ho elencato, traendoli dalla lettura del testo, soltanto alcuni elementi che ogni teologo, ogni sacerdote cattolico ed ogni cattolico minimamente informato dovrebbero essere in grado di rilevare da sé, come elementi dei quali una « rivisitazione » cattolica è possibile nell'unico senso del giudizio che il cattolico-romano, leggendo la CA, non può non pronunciare su un documento che è e resta confessionalmente luterano.

Nel dire alcuni elementi, dò per scontato che non siano i soli. Si pensi, per es., al cosiddetto « potere delle chiavi », ri-

dotto alle sole « funzioni indicate negli artt. VII, VIII, XIV e XV, di predicare cioè il vangelo e di amministrare i tre sacramenti riconosciuti, abbandonando ogni intervento nella sfera delle attività civili legislative, giudiziarie, penali che competono esclusivamente ai principi » (e fin qui l'accordo è più che possibile!), « rinunciando (ma qui non lo è più!) ad istituire pratiche divote, feste, ordini religiosi, con carattere obbligatorio e con aggravio delle coscienze, quali un culto necessario che renda a Dio graditi ed assicuri meriti ai fedeli che lo osservano; rivendicando infine alla chiesa il diritto di ribellione ai vescovi che non si conformassero alla parola di Dio » (Bendiscioli), laddove per parola di Dio è da intendere soltanto l'Evangelo della Riforma, nei modi e nei sensi in cui è inteso e presentato dalla medesima, e non come è stato tradizionalmente inteso e presentato.

Né tragga in inganno l'intento di sommergere il carattere rivoluzionario degli elementi in esame sotto l'etichetta, un po' ingenua e molto speciosa, dei « pochi abusi » da correggere. Se si analizzano bene, i « pochi » abusi son tali e tanti da coinvolgere la realtà stessa del Cristianesimo romano. In effetti nella CA non è in gioco il solo dilatarsi, in veri o presunti abusi, delle indulgenze, dei pellegrinaggi, delle reliquie, dello stesso ricorso a reciproche scomuniche; in gioco è l'essenza stessa della religione cristiana e del suo fondamento biblico, e quindi del modo con cui leggere la rivelazione divina e del valore da riconoscere alla sua testimonianza scritta.

Lo ha ben capito Kleemann, il quale si è affrettato a spogliare l'aggettivo cattolico, nell'eventualità che si verifichi il preconizzato riconoscimento della CA da parte della Chiesa di Roma, d'ogni suo riferimento confessionale. Cattolica, dunque, la CA sarebbe solo perché universale ed universalmente valida, perché non è un fossile ma uno strumento di vita, una « grammatica » da applicare alla vita onde possa agevolare un nuovo « sapere » secondo « l'azione dello Spirito Santo », perché non solo corregge « i pochi abusi » delle *devianze* romane ma anche aiuta tutti, cattolici e protestanti, « ad evitare i giudizi categorici..., le esclusioni e le condanne espresse senza rispetto della situazione storica concreta », perché insomma offre il suo valido contributo ad « attualizzare » sempre di nuovo il modello originario nella mutevolezza dell'esserci spazio-temporale. Sì, par proprio di leggere una delle tante critiche, anche recenti, alla Chiesa di Roma, colpevole di eccessiva adattabilità e trasformismo; solo che, qui, adattabilità e trasformismo perdono ogni loro valenza negativa per assicurare un carattere di cattolicità o universalità alla CA.

5. *Conclusione.*

Quali conseguenze comporterebbe un eventuale riconoscimento romano della CA?

Con toni ora da giudice togato, ora da predicatore, ora da persuasore occulto (intendo dire: parlando in filigrana, per chi ha orecchi da intendere, tra le righe), P. Ricca risponde in modo più che convincente. E' una risposta che gerarchia cattolica e teologi cattolici dovrebbero attentamente meditare.

Rilevato « il tenore *cattolicizzante* di alcune enunciazioni dell'*Augustana* » e le conseguenti perplessità tra i protestanti d'ieri e d'oggi, Ricca sostiene che non in ciò consiste il dato caratterizzante del documento, ma nella sua essenzialità evangelica e nella fedeltà sostanziale all'insegnamento di Lutero. Così stando le cose, il riconoscimento auspicato comporterebbe, secondo Ricca, « un'ammissione tardiva, certo, ma sempre significativa, che le riforme introdotte in alcuni ambienti tedeschi dell'Impero e illustrate dalla CA erano cristianamente legittime, e che quindi il protestantesimo (almeno così come si rispecchia nella CA) fu una riaffermazione della verità cristiana, almeno di alcune, e non una loro negazione, che la fede cristiana ne uscì purificata e non debilitata o compromessa, e che l'intenzione dei Riformatori non fu scismatica ma realmente evangelica ». E come se ciò non bastasse, il professore valdese continua: « Ammissioni di questo genere e di questa portata non sarebbero puramente platoniche, ma implicherebbero un'accurata *rivisitazione* dell'intera vicenda della divisione della Chiesa Occidentale nel XVI secolo e, in prospettiva, una revisione profonda del giudizio, anche del più benevolo, sin qui pronunciato dalla Chiesa cattolica sulla Riforma. Riconoscere la CA significherebbe ammettere che il rifiuto che la parte cattolica allora le oppose deve essere considerato come una risposta affrettata e inadeguata, e, comunque, non definitiva ». E ancora: « Riconoscerla significherebbe ammettere che finora la chiesa cattolica non ha risposto in maniera soddisfacente alle domande serie e cristianamente motivate che la Riforma le ha posto. Solo affrontandole — e non continuando a eluderle — si faranno concreti passi avanti verso la ricomposizione dell'unità della Chiesa d'Occidente ».

Anch'io la penso così. Penso anch'io, come P. Ricca, che l'unica conseguenza dell'eventuale riconoscimento cattolico della CA si avrebbe sul piano d'un radicale ribaltamento di giudizi nei riguardi non solo del documento augustano, ma anche e specialmente di tutta la realtà della Riforma. E' vero: non basta

un pur benevolo pronunciamento su tale realtà a configurare le vere conseguenze del riconoscimento in parola, poiché non si tratta di rivedere solamente i motivi dell'antica polemica, di correggerne i comportamenti pratici, di concedere la bontà di questa o quella posizione, questa o quella dottrina, questa o quella persona, bensì di abbattere con un sol colpo i secolari steccati, ammettere di trovarci dalla parte del torto e quindi aderire alla ragione, l'unica, quella cioè della Riforma, come fedele espressione dell'Evangelo.

Intendiamoci bene; se storicamente e teologicamente potesse esser dimostrabile che la ragione è proprio quella, quale cioè fu sintetizzata dai principi di Augsburg, onestà vorrebbe che gli steccati effettivamente cadessero, e sarei io il primo a godere della riscoperta verità cristiana e del contributo offerto alla detronizzazione degl'idoli. Ma, storicamente e teologicamente la questione è molto più complessa. E pur concedendo che le intenzioni dei Riformatori (qualora ciò possa provarsi, e l' impresa non è certamente facile) fossero aliene dallo scisma, il fatto storico d'uno scisma basato su motivazioni teologiche di fondo, in gran parte eversive della tradizione in atto, è tale che il chiamarle *sic et simpliciter* cristianamente legittime si risolve in un povero tentativo senza sbocco di deviare il giudizio storico e coprire le responsabilità dello scisma stesso.

Domando allora non tanto a Ricca o agli eredi della Riforma, quanto a quei cattolici romani che son convinti di poter riconoscere la propria fede cattolico-romana negli articoli della CA, se abbian valutato, storicamente e teologicamente, le conseguenze del gesto da essi auspicato, e se l'unità con tanto *pathos* invocata debba avere per prezzo la capitolazione di Roma, se infine esistano ragioni storiche e teologiche perché tale capitolazione si decida.

Parlavo all'inizio di crisi d'identità. Forse bisogna aggiungere anche una buona dose d'immaturità nell'ostinazione di colui che vede il giardino altrui sempre più verde del proprio. Né si può del tutto escludere, in qualche caso è anzi evidente, un parlare per spinte emotive, ma senza conoscenza di causa.

Non è certo questo, né la resa a condizione descritta così bene dal Ricca, a far progredire l'ecumenismo verso il traguardo per cui il Signore ha pregato: « ut unum sint » (14).

BRUNERO GHERARDINI

(14) *Gv* 17, 11. 21-22.

CRITICA LOGICA E ONTOLOGICA DELLA RELATIVITA' DI EINSTEIN

L'attenzione alla fisica della Relatività e al suo fondatore Einstein si riaccese in occasione del centenario della nascita del grande fisico, nel 1979. Nel 1981 è passato sotto silenzio, ma meritava invece di essere ben ricordato il centenario di una esperienza legata al nascere della Relatività: la prima esperienza (in Europa) di Michelson per rilevare, con uno speciale e geniale interferometro, il movimento della terra (di rivoluzione intorno al sole) rispetto al presunto, immobile etere spaziale nel quale si propagano le onde luminose.

Se in un punto terrestre si accende una luce, il raggio propagantesi nell'etere nella direzione e nel senso del movimento terrestre deve avere, rispetto a quel punto, una velocità minore della luce, diminuita cioè della velocità della terra che corre dietro al raggio stesso, mentre il raggio emesso nel senso opposto deve avere una velocità maggiore, aumentata cioè della velocità della terra che si allontana dal raggio stesso. Dalla esperienza di Michelson non è invece risultata alcuna differenza. Tutto è risultato come se la terra rispetto all'etere fosse ferma, ovvero come se la terra nel suo moto trascinasse con sé l'etere.

Il valore e la interpretazione di tale famosa esperienza (ripetuta poi molte volte) è tutt'altro che chiarito. Ma, a prescindere ora da tale problematica e assumendo il risultato come un dato di fatto, tale esperienza si presenta come l'*unica prova diretta* della *costante velocità della luce*, nel vuoto, in *tutte le direzioni, sulla terra.*

Ad essa si aggancia il postulato fondamentale della *costante velocità della luce*, della Relatività. Ma è interessantissimo notare come questo postulato, nel senso stabilito da Einstein, compia una *estrapolazione* arbitraria e assurda rispetto al puro dato risultante dalla esperienza di Michelson. E ciò per dedurre la nuova nozione di *simultaneità* di fenomeni che avvengano in luoghi diversi. Nozione che è alla base di tutta la Relatività e da cui derivano, come risulta dalla fondamentale memoria di Einstein (« *Sull'elettrodinamica dei corpi in moto* », 1905) tutte le celebri affermazioni relativistiche: dilatazione e

sfasamento del tempo, raccorciamento delle lunghezze, equivalenza di materia ed energia, insuperabile velocità della luce, ecc.

Einstein considera una sbarra rigida in quiete. Per stabilire la *simultaneità* di ciò che avvenga ai due estremi di essa vi pone due orologi che siano perfettamente *sincronizzati*. La sincronizzazione di tali orologi sarà perfetta quando inviando da un estremo un raggio luminoso all'altro estremo e facendolo riflettere e tornare indietro mediante uno specchio posto nel secondo estremo, gli intervalli di tempo di *andata* e di *ritorno* risulteranno uguali. Bene. Si osservi attentamente che con ciò viene presupposta la uguale velocità della luce nell'andata e nel ritorno, nonostante il movimento della terra, secondo la esatta risultanza della esperienza di Michelson. Si ponga ora la sbarra — prosegue Einstein — con gli orologi così sincronizzati agli estremi, in movimento *traslatorio uniforme*. Secondo la classica e fondamentale nozione di uniformità del tempo e di simultaneità *istantanea* a qualunque distanza e in qualunque stato di movimento (istantanea che corrisponde all'atto di essere, in quell'istante, della realtà cosmica) tale movimento lascia immutata la già effettuata sincronizzazione degli orologi e la loro indicazione della simultaneità. Ed ecco invece l'arbitrio e l'assurdo di Einstein. Egli impone nuovamente a questa sbarra in moto il metodo di sincronizzazione e la determinazione della simultaneità della sbarra ferma. Solo l'identica durata del percorso del raggio luminoso avanti e indietro dovrà provare, anche con la sbarra in moto, il mantenimento della sincronia. Si troverà invece ovviamente che il raggio partito dal primo estremo, in *andata*, raggiungerà il secondo estremo in *ritardo*, essendosi nel frattempo spostata la sbarra con tale estremo stesso e che il raggio di *ritorno* raggiungerà il primo estremo in *anticipo*, essendosi esso nel frattempo avvicinato. Mancando pertanto l'identica durata dei due percorsi non vi sarà più sincronia dei due orologi, i quali determineranno quindi una diversa simultaneità degli eventi e il tempo risulterà *dilatato* e *sfasato*. Tanto che, per Einstein, se di due orologi sincroni posti in un punto « uno si muove con velocità costante su una curva chiusa (assimilabile, nei singoli piccoli tratti, a rettilinea) finché ritorna al punto di partenza, tale orologio si trova, rispetto all'altro rimasto immobile, in ritardo » (Memoria del 1905).

Tutta la Relatività è fondata su questo banale e assurdo sofisma: trasportare arbitrariamente e incoerentemente alla sbarra in movimento il criterio di simultaneità ovviamente *valevole solo per la sbarra in quiete*. E il distacco dalla esperienza di Michelson è radicale.

Da un punto di partenza così assurdo non possono derivare che conseguenze assurde, le quali reciprocamente confermano l'assurdo di partenza. Ma non voglio qui riferirmi alle nozioni caratteristiche e sconcertanti della Relatività, le quali pretendono di giustificarsi con le nuove nozioni di tempo e spazio e riconducono all'assurdo sofisma di partenza or ora analizzato. Voglio invece ora dare degli esempi di assurdi derivanti bensì dal sofistico inizio, ma implicanti contraddizioni *intrinseche* e quindi assolute, *anche a prescindere dalle nozioni classiche di spazio e tempo o da quelle relativistiche.* La conferma dell'assurdo di partenza sarà quindi tanto più assoluta.

Variazione del rapporto tra circonferenza e raggio. Per effetto di un moto rotatorio uniforme ogni trattino della circonferenza si può considerare in moto traslatorio e subirà una *contrazione,* secondo la Relatività. Tali contrazioni integrandosi determineranno un raccorciamento complessivo della circonferenza. Il raggio invece, essendo soggetto a movimento in direzione sempre normale a se stesso, resterà identico, modificandosi quindi il rapporto con la circonferenza. Il che implica un assurdo *intrinseco,* essendo tale rapporto essenziale a questa figura geometrica *in quanto tale.* C'è chi si è appellato per evadere dall'assurdo, a una compensazione derivante dalla forza centrifuga che dilaterebbe il cerchio e allungherebbe la circonferenza. Ma è un tentativo metodologicamente illegittimo e logicamente insignificante perché il raccorciamento delle lunghezze, caratteristico della Relatività, nasce dalle deduzioni puramente *geometriche-cinematiche* della sua trattazione. Per tentare quindi l'eliminazione dell'assurdo si deve restare su tale piano e non sconfinare nei contenuti *fisici.* E su tal piano l' assurdo è ineliminabile.

Circonferenza con due centri. Nella deformata nozione di simultaneità e di tempo, Einstein inquadra matematicamente un'invarianza, ossia una costanza della velocità della luce non limitata, come nella esperienza di Michelson, a tutte le direzioni di propagazione da un punto di emissione sulla terra, ma, con estrapolazione arbitraria, relativamente a *qualunque osservatore* in moto traslatorio uniforme rispetto al sistema di riferimento. Ne consegue che l'onda di propagazione d'una luce emessa da un punto terrestre, essendo sferica (per l'uguaglianza della velocità in tutte le direzioni, secondo Michelson) resta sferica anche per un osservatore che si sposti dal punto di emissione, rimanendo anch'egli al suo centro (Memoria 1905). E ciò non solo in modo apparente, ma reale. Assurdo intrinseco, contro l'essenziale unità di centro della sfera.

Diversità di lunghezze combacianti. Un'asta in traslazione lungo un asse fisso subisce il *raccorciamento* relativistico. Ma, in ogni istante essa *combacia* con l'asse fisso sul quale scorre e i suoi punti estremi *coincidono* con i corrispondenti punti dell'asse. In ogni istante pertanto tali due punti apparterrebbero identicamente all'asta e all'asse, delimitando contemporaneamente due segmenti di lunghezza diversa. Il che è contro il *principio di contraddizione.*

Insuperabile velocità della luce. Sul puro piano cinetico dimensivo, nel quadro basilare della simultaneità e del tempo relativistico, è questa una risultanza matematica fondamentale. Subito emerge l'incoerenza di attribuire questo carattere assoluto a una entità la quale varia passando dal vuoto ad altro mezzo di trasmissione (per es. acqua: esperienze di Fizeau) e che Einstein stesso ha considerato poi variabile nei sistemi accelerati e nei campi gravitazionali (Relatività generale). Inoltre sperimentalmente tale insuperabilità è stata smentita, come pare, da particelle nucleari che sarebbero state portate a velocità maggiori. Ma restiamo ora al puro piano cinematico-dimensivo e consideriamo un segmento rotante intorno a un suo estremo. Data qualunque velocità angolare basta aumentare la lunghezza del segmento perché l'altro estremo si muova con velocità grande a volontà. Si potrà quindi con tale estremo uguagliare e superare a piacimento la velocità della luce, in contraddizione alla insuperabilità suddetta. Una volta però che quell'estremo abbia raggiunta la velocità della luce, la lunghezza della circonferenza descritta dal punto risulterebbe, dalle formule einsteiniane, raccorciata fino all'*annullamento*, sicché il punto non descriverebbe alcuna linea, ossia resterebbe fermo. Tale velocità altissima combacerebbe quindi con velocità nulla. Pieno assurdo.

All'accusa di arbitrarietà delle nuove nozioni relativistiche Einstein reagì qualificando viceversa come « arbitrarie ipotesi » le intuitive nozioni classiche di « simultaneità » e quindi di tempo, di « distanza » e quindi di spazio (così in un articolo del 1914, ora ripubblicato: « *Scientia* », 1979, v. 114, p. 141). Così anche in alcuni settori cattolici. Ma dubitare di certe intuizioni primarie costituisce un grave colpo al giusto realismo filosofico e scientifico. D'altra parte le nuove nozioni non sono concepibili che *in funzione delle classiche*, sicché il rifiuto di queste fa cadere in un puro circolo vizioso. Del che Einstein non si rese conto. Il tempo sfasato e dilatato non ha senso che di fronte alla nozione di tempo universale e uniforme; la simultaneità determinata mediante i segnali einsteiniani, suppone di

averne la nozione classica (a che dovevano servire infatti quei segnali?); la contrazione spaziale non ha senso che di fronte allo spazio classico rispetto a cui si concepisca tale contrazione; lo spazio curvo non ha senso che rispetto allo spazio rettilineo euclideo; ecc.

So bene che i fisici sogliono reagire a questo genere di critiche, appellandosi alla conferma sperimentale della Relatività, in quanto felicemente utilizzata per spiegare vari fenomeni fisici e astronomici e in quanto correntemente utilizzata soprattutto nella fisica sperimentale corpuscolare ed elettromagnetica. Ma, oltre a non tenere sufficientemente conto della problematica tutt'altro che risolta circa quei fenomeni fisici e astronomici, prammatisticamente essi trascurano la necessaria distinzione tra piano strumentale matematico, inquadrato in utile sintesi teoretica *convenzionale*, e valore *ontologico* di tale sintesi. Una convenzionale concezione e un opportuno strumento matematico possono utilmente agganciare e collegare tra loro fenomeni sperimentali senza che lo strumento convenzionale combaci senz'altro con la realtà ontologica. (Si pensi per es. all'utilità nei calcoli dei numeri « immaginari »; o a entità sperimentali come la « quantità di moto » o la « forza viva » in cui i fattori « massa » e « velocità » possono matematicamente compensarsi, così da potersi valutare relativisticamente l'uno o l'altro e interpretare diversamente, *a pari risultanza sperimentale energetica*, traiettorie e velocità dei corpuscoli; ecc.).

Comunque, qualunque sia questa reazione dei fisici relativisti, le critiche suddette rimangono e infirmano la validità ontologica della Relatività.

PIER CARLO LANDUCCI

LA RELIGIOSITA' IN CARLO PASTORINO

di BRUNO ROMBI

Il 29 ottobre 1981 si compiono vent'anni dalla morte di Carlo Pastorino, lo scrittore nato il 17 luglio 1887 a Masone, in quella zona dell'entroterra ligure che, oltre ai natali, gli donò alcune caratteristiche tipiche dei contadini della Valle Stura (istintiva irruenza, bonomia, amore incondizionato per la natura), alle quali volle restare sempre fedele.

Si impregnò a tal punto degli umori della terra ed in essi continuò a risentirsi, anche quando fu uscito dalla condizione originaria di minorità, che non si comprenderebbe il valore della sua opera se si prescindesse, anche per un momento, dal dato biografico.

L'opera è cioè specchio così fedele della sua vita da risultare incomprensibile se scissa da essa.

D'altra parte ogni sua parola è così poco segreta, e talmente rispondente, non solo al dato biografico, ma anche alla stessa temperie spirituale, da risultare documento psicologico, oltre che letterario.

> « Non vedo salute se non nella solitudine e nella dolcezza degli affetti buoni della famiglia e della terra. Venuto tardi alle lettere, giacché solo a vent'anni lasciai la zappa e la vanga per mettermi a declinare rosa-ae, non potei fare quel cammino che i miei contemporanei sulla quarantina han fatto (...).
>
> Quegli anni dell'umile e sconosciuta vita di contadino, mi impressero nell'animo un ricordo indelebile, per cui vi ritorno di continuo con lo spirito appassionato.

A contatto della mia terra torno ad essere contadino e respiro a pieni polmoni, sentendomi fresco, giovane e sano come fossi al principio della vita. La terra in cui vivo è la mia forza, mentre nella città son preso da stanchezza e sconforto ».

Così in un'intervista concessa ad Armando Zamboni (1) questa dichiarazione pubblica di un sentimento che sulla pagina si esprime attraverso descrizioni paesaggistiche tra le più varie ed intense.

« La cresta della montagna, coperta di faggi, curva e ondulata, dà l'idea di un paesaggio pittorico dove l'artista abbia voluto esprimere una sua armonia ideale e sia riuscito a creare un'opera perfetta. Io me la guardo con occhio innamorato. Ricordo certi possessori di quadri o di libri rari che accarezzano con le mani e con gli occhi le loro tele dipinte o i dorsi dei loro libri preziosi. Per me ecco i miei quadri e i miei libri rari. Ha lavorato a compormeli la natura stessa: i millenni si sono affaticati per portarmi questi impareggiabili doni » (2).

Carlo Pastorino, nato contadino, da contadini, cresciuto nella fatica dei campi, nel culto della terra riuscì a trovare, pur tra le difficoltà della sua modesta origine (era il quinto figlio di una famiglia estremamente povera, abitante in località Valle Chiara, sulle balze di un secolare castagneto), la nobiltà del sentimento attraverso una fatica tanto spiritualmente edificante quanto più improba, fino al punto da supporre di poter vivere, e vivere realmente, nella fede di una elevazione spirituale attraverso il lavoro, secondo una regola che conoscono bene da secoli solo i Benedettini.

I suoi genitori erano fittavoli della marchesa Pallavicini, proprietaria di gran parte del territorio masonese su cui esercitava un rigido controllo socio-economico, causa principale della miseria, dell'indigenza, della desolazione, sia delle popolazioni, sia del territorio. Abitavano in un cascinale nero di pioggia e di fuliggine, coperto di paglia e di lastre di pietra.

La casa entro cui si alimentò la sua fede nell'esistenza era

(1) In: « Il pensiero di Bergamo », 15 sett. 1929.

(2) CARLO PASTORINO, *Bacche d'agrifoglio*, Pavia, Artigianelli, 1930, p. 25.

dunque un povero tugurio, che lo scrittore così tratteggia ne « Il ruscello solitario »:

> « I muri son rotti con ampie spaccature, e il padre non fa che puntellarli con pali, travi e sassi. La strettezza della piccola casa non ha riparo per tutti. Nell'inverno il lettino di noi piccoli è nella stalla. Esso viene costruito su certi palchi e vi si stendono sopra alcune bracciate di paglia. Noi dormiamo lì. Il tepore grasso e molle appesantisce ben presto le nostre palpebre e il sonno ci prende subito. I muri, per il respiro delle bestie, colano umidità: i goccioloni riflettono la debole luce della piccola lucerna serale. Dalle bestie ci separa un tramezzo di assi. Il dormire appoggiati al tramezzo è una fortuna, perché le assi sono più calde e asciutte; ma dalla parte del muro, per l'umidore, la paglia e le coperte son sempre muffite » (3).

Testimonianza di una vita semplice e serenamente vissuta, da adempiersi con attenzione amorosa — come questa or ora riportata, e che si trovano come una costante in tutte le sue opere, dalle più alle meno riuscite — documentano la sua fede.

> « I suoi racconti si svolgono tranquilli, tra la narrazione e la piana meditazione, in un'atmosfera raccoltamente religiosa che non ha nessun tono apologetico: il cristianesimo del Pastorino è tutt'uno con la sua vita; e la sua vita cristiana occupa talmente tutto il suo campo psicologico che non pensa neppure a definirsi come cristiano in contrapposizione a ciò che cristiano non è, né, tanto meno, a polemizzare con altri. Tutti i libri di Pastorino, quelli più riusciti e quelli, forse, meno riusciti, sono i libri di un uomo che ha vissuto seriamente (con serietà sorridente) il suo mestiere di uomo al cospetto di Dio, che da Dio accetta questa vita quotidiana come un compito da adempiersi diligentemente, con attenzione amorosa e con bontà tranquilla » (4).

---

(3) CARLO PASTORINO, *Il ruscello solitario*, Palermo, Sandron, 1924 e in ed. def. Genova, Pagano (con pref. di Enea Alquati), 1950, p. 137 s.

(4) FAUSTO MONTANARI, *Carlo Pastorino e la sua opera*, in app. a CARLO PASTORINO, *La prova del fuoco*, Torino, S.E.I., 2.a ed., 1965, p. V.

Da canto suo Roberto Bizzarri scrive:

> « Non è un esteta della religione (...) è uno che teme, che sente, che ama Dio. Il sentimento di Dio è la sostanza della sua vita e quindi senza parlare di cose sacre la sua visione è intrinsecamente religiosa in ogni sua parte (...) la sua musa è pudica come quella del Manzoni (...) e tutto questo senza che mai l'Artista tratti o professi né di Dio, né di religione, né di chiesa (...). La via presa da Pastorino è la via della vera arte cristiana » (5).

Come nasca in Pastorino tale forma di religiosità è presto detto. Attento al manifestarsi della Natura in tutte le sue forme, estatico e riverente dinanzi ad ogni forma di vita, Pastorino crebbe nella tensione di cantare il miracolo che Dio compie ogni giorno attraverso il fruscio d'un'ala, il gorgoglio d'un ruscello, lo stormire d'una fronda.

Nato povero in una famiglia numerosa che, a volte, non riusciva a pagare nemmeno l'affitto della terra, fu presto costretto ad aiutare il padre nella conquista dei mezzi di sostentamento: fu tiramantice, accanto al genitore, in una bottega di chiodaioli, e poi sarto; e, infine, sempre accanto al padre, dedito alle cure della terra e ai lavori al cascinale.

Fu così che, mentre apprendeva — come contadino, pastore e boscaiolo — l'uso della terra e degli strumenti che la fecondano, avvertì presto in sé, fidandosi del quotidiano prodigio divino, un tale amore per la vita, ed una tale carica di serena letizia da desiderare la capacità strumentale atta ad esprimere questo suo sentimento di fede nella Natura e nella Provvidenza.

Non a caso il Galletti rileverà, esaminando le sue opere, come nell'origine essenzialmente lirica e soggettiva dei suoi libri non si colga nulla di egoista e romantico, nulla di compiaciuto o di vagheggiato, bensì...

> « il porto ed il rifugio da cui la navicella della sua immaginazione muove per risalire il corso degli anni e delle memorie, simile ad un corso di acque limpido nel quale la vita si riflette limpida in tutti i suoi aspetti, ma in cui gioie e dolori sono giustificati ed armonizzati da una superiore spirituale necessità che li fa apparire

(5) ROBERTO BIZZARRI, *Uno scrittore cristiano*, in « Il Rinascimento Letterario », Genova, Giu. 1932.

umanamente necessari ed in certa guisa provvidenziali » (6).

Fu proprio questa fede nella Provvidenza, quel suo essere certo di un destino diverso per volontà di Dio che lo spinse ad insistere presso i genitori perché gli facessero riprendere gli studi interrotti alla fine delle elementari. E nel novembre del 1904, a diciassette anni, entrò nel seminario arcivescovile di Acqui dove, accanto a compagni molto più giovani di lui, che gli rendevano la vita impossibile, frequentò la 1.a ginnasiale. Fu poi all'Istituto Piccardo di Genova ed infine al Doria dove conseguì la licenza liceale per iscriversi alla Facoltà di Lettere.

Chi sospettasse che l'educazione ricevuta in seminario abbia influito sulla sua formazione letteraria, creando in lui sovrastrutture di pensiero dalle quali non riuscì più a liberarsi, farebbe torto non solo alla sua intelligenza, ma anche alla sua fede che fu istintiva, naturale, mossa dalla ricerca dell'Assoluto attraverso il francescano riconoscersi creatura del Creatore.

Il suo amore per Dio passa infatti sempre attraverso la Natura, strumento da lui suonato con le mani, oltre che con l'intelligenza; strumento attraverso il quale ha saputo cogliere con certezza l'eco armoniosa del Divino Artefice.

Il paesaggio diventa pertanto non solo luogo di rivisitazione sentimentale, e sfondo naturale alla sua storia, ma anche composito mosaico dei « frammenti » di Dio, così come si colgono nella loro viva manifestazione in un fiore, in un corso d' acqua, in uno squarcio di cielo.

> « Non è più tempo di voce definitiva o di testamento, perché qualcosa che è nella luce annuncia che sta per apparire l'ora dei ritorni; ed è come se una nuova vita stesse per cominciare.
>
> Quasi ogni anno, specie se la stagione ci colga nella nostra terra, della quale nessuna è più sensibile e viva, l'agguato è teso in uno di quei tiepidi meriggi, quando sul finire di febbraio o sul cominciare di marzo il sole ridesta il pendio boscoso e la persicella tinge di sangue il crescione delle fontane » (7).

Prima che potesse concludere gli studi accademici lo scop-

(6) ALFREDO GALLETTI, *Carlo Pastorino*, in « Il Lavoro », 4 apr. 1936.
(7) CARLO PASTORINO, *Una cosa da nulla*, Milano, Ancora, 1933, p. 7.

pio della 1.a Guerra Mondiale lo costrinse, nei panni di sottotenente dell'esercito, al fronte, nel Trentino prima, in Vallarsa, dove meritò una medaglia d'argento al valore, e poi sul Carso, dove nel maggio 1917 fu fatto prigioniero e deportato in Boemia, nella fortezza di Theresienstadt.

Fu proprio nella tetra camerata 101 che intuì il suo futuro di scrittore:

> « In uno di quei pomeriggi — forse era di settembre — io mi vidi nella camerata della biblioteca e il sole entrava per il finestrone di ponente. Un'aria rosea e leggera circolava e agitava un poco il foglio della rivista che stavo leggendo. E la chiusi, la rivista; ma rimasi lì con gli occhi aperti su quel sole tiepido e con gli orecchi tesi al mormorio dell'aria mossa.
>
> Non so che cosa avvenne allora; o meglio, lo so anche troppo bene. In quel momento io stesi un foglio sulla rivista chiusa e cominciai a scrivere così: "Nella mia casa povera non entrò mai la miseria, ma...". Su questo tono scrissi tre pagine; poi chiusi e uscii. E sentivo una leggerezza: come una rinascita, come se le cose del mondo avessero acquistato un significato nuovo.
>
> In realtà quella sera avevo trovato il mio stampo. Tutta la mia vita di scrittore sarebbe partita da lì; cioè da una prosa amicale, ragionata e calma, la quale fosse comunione di spirito con spirito, fatta nelle ore del silenzio per il raccoglimento e la pace » (8).

Così dichiara ne « La prova della fame », apparso nel 1939, l'ultimo anello della « Trilogia del fuoco » che comprende altresì « La prova del fuoco », pubblicato nel 1926, e « A fuoco spento », uscito dieci anni più tardi.

Anche nelle opere di guerra, che gli assicurarono solida notorietà negli anni '30, pur incasellandolo, in un certo senso, nel novero dei memorialisti dal fronte, emerge, come nelle altre sue opere in cui lo scavo nel privato diventa indagine e testimonianza di un percorso sentimentale mirante al conseguimento della « immagine » divina, una fede nell'esistenza, una fiducia nel quotidiano, una speranza nella fatica come raramente si riscontrano in altri scrittori che pure fanno professione di cristianesimo.

---

(8) CARLO PASTORINO, *La prova della fame*, Torino, S.E.I., 4.a ed. riv., 1954, p. 69.

Il suo stile nasce da un impegno morale che dolore e morte alimentano e, lontanissimo dalla pompa rettorica del trionfalismo, si nutre della saggezza contadina e montanara.

Ne « La prova del fuoco » anziché sottolineare gli atti di valore che pure si colgono fra le righe, lo scrittore riflette sui momenti di una quotidianità fatta di miseria, paura, coraggio, cattività, debolezze, per cui, nell'acquisizione della coscienza di una « fragilità » tutta umana, l'eroismo è inteso come atto di « eroico civismo »: obbedire, combattere, soffrire la fame, non imprecare, essere solidali con chi soffre, partecipare al disegno comune è manifestazione di coraggio, il coraggio d'amare anche in mezzo alla sofferenza, anche accanto alla morte. Perché l'amore è vita.

> « Le granate piovvero per ore ed ore. Il sole non inorridiva di quella pioggia. E molti dovevano essere i morti: io pensavo che nessuno si sarebbe salvato. Anche i muli morivano. Pure là v'era ancora movimento: com'era possibile viverci? Anche il monte, da quella parte, si spogliava: i quercioli cadevano, la roccia si frantumava, la terra si apriva; schegge di roccia e schegge di granata volavano con sibili laceranti verso il cielo. Un fumo denso e irritante si stese sulla montagna; io me ne sentivo avvolto, penetrato. Pure, oltre il fumo, splendeva tuttavia il sole; e lo vedevo, il sole, come attraverso un velo di nebbia e come se davanti agli occhi avessi avuto un vetro affumicato. E il pensiero e la fantasia non avevano posa; tessevano e ritessevano certe loro trame dorate; e galoppavano sulle distese dell'immaginazione, e traendo a sé elementi e ricordi del passato, richiamavano ciò che fu e rappresentavano dolci paesaggi di pace, splendide marine, bianche ville tra i palmizi, pianure bionde di frumento, meravigliosi fiumi, boschi profondi pieni di ombre e di silenzio; e chiare vie di città, dove una folla varia, gaia, bella, vestita bene, elegante cammina: belle signorine, bimbi belli, giovani belli, e lusso di automobili, splendore di negozi, ricchezze di palazzi, chiese, monumenti, giardini, amori. Già, anche gli amori... Che senso strano assumono parole come queste nei luoghi di guerra! Improvvisamente due occhi neri, profondi, mesti, mi guardano: odo una voce: — Io sono con te! — Mi scuoto vivamente, mi passo una mano sulla fronte, parlo: — Tu non puoi stare, sei debole e fragile: non puoi. Torna alla tua casa; aspettami alla tua casa. Il Signore mi ricondurrà a

> te, e ci darà la vittoria e la pace; e io, felice, busserò alla tua porta e tu correrai, sollecita, ad aprirmi; poi io ti porterò alla mia casa e vivremo sempre insieme e Iddio sarà con noi » (9).

Ecco: *oltre il fumo splendeva il sole... e vivremo sempre insieme e Iddio sarà con noi.*

Semplici brani, ma chi è capace di scrivere parole di così calda speranza anche in mezzo agli orrori della guerra e conservare, anche di fronte alla morte, la visione fantastica delle trame dorate e credere nel futuro assicurato e protetto da Dio vuol dire che è così saldo nella fede da non temere nulla. Anzi, poiché la sofferenza è prova di vita, in prigionia, nella comunione con i sofferenti, la fraternità può originare una migliore conoscenza di se stessi.

Lo confessa in una pagina di « A fuoco spento », cui abbiamo già accennato:

> « ... ho amato gli uomini della guerra, i compagni della guerra, li ho amati tutti. Per la prima volta conobbi gli uomini da vicino, forse: gli uomini nella loro vita più vera. Di maschere qui non v'erano che quelle dei gas asfissianti: le altre non c'erano più: dico, le maschere di pace. Perché nella pace gli uomini hanno il loro volto coperto di maschere (...) e tu non conosci gli uomini. Ti passano accanto e tu non sai chi sono » (10).

Di questi uomini e di quanto resista in loro nella costrizione forzata, parla ne « La prova della fame ». La cattività rende gli uomini uguali, annulla le differenze di classe e fa riscoprire i sottili legami tra l'uno e l'altro e l'essenziale per tutti in qualcosa che può esserci parso senza importanza: un pensiero, un'abitudine, una fede. E come, mancandoci ciò, la vita perda di significato:

> « Così per alcuni giorni durano il peso e la febbre. Ho la certezza di morire. Dispongo per le mie povere cose. Scrivo una lettera che affido al compagno di camerata; egli dovrebbe spedirla dopo la mia morte. Sarò seppellito lungo la via tra Baucewitz e Theresienstadt,

(9) CARLO PASTORINO, *La prova del fuoco*, Torino, S.E.I., 2.a ed., 1965, p. 50 s.

(10) CARLO PASTORINO, *A fuoco spento*, Torino, S.E.I., 1936, p. 292.

là dove passando abbiamo veduto il campo sterminato di croci. Allora penso al cimitero del mio paese. Quando uno muore, al mio paese, le esequie sono sempre solenni: non per gli apparati esterni, non per le pompe funebri, ma perché ognuno sente come un dovere essere presente. Scendono dai monti, salgono dalle valli; e il rito mesto ha un che di consolante e soave. La terra che ci ha visto nascere, la terra che ci ha nutriti e condotti sin qui, ora si apre per noi e ci riceve nel suo grembo. Si è come le foglie dell'albero che, venuto l'autunno, cadono su quel medesimo suolo che nell'estate hanno ombreggiato.

Ma chi muore lontano, oltre i confini della patria, in paese nemico! Chi desolatamente è stato strappato alle armi che difendevano la patria; e senza comando, senza voce, quasi senza nome, mandato a morire in una fortezza lontana migliaia di miglia dalla propria terra! Né la patria, ora, così impegnata com'è nella lotta in cui si decideranno i suoi futuri destini, può guardare più a noi. Essa guarda a quelli che continuano a combattere e a difenderla sul Carso, sui monti e lungo i fiumi: noi non esistiamo più. Siamo anzi una sua debolezza: qualcosa come una spina infissa nel suo cuore. Il pensiero di essere tronchi secchi, ma nocivi, ci fa spasimare » (11).

La tensione psicologica che si coglie in una così stupenda riflessione sulla relatività dell'esistenza testimonia, oltre che della conversione letteraria operatasi in lui progressivamente, prima al fronte e poi in prigionia, attraverso la sofferenza, la fame, il dolore e la morte, anche della fede costante, nucleo centrale di una spiritualità che ha le sue sorgenti nello struggimento per la natura, nella fedeltà alla propria origine, nella certezza che la virtù è un continuo dinamico miracolo.

I giudizi della critica, all'uscita de « La prova del fuoco » e degli altri due volumi componenti la trilogia, furono tali che molti guardarono a Carlo Pastorino come ad uno dei più fedeli e originali memorialisti dal fronte, con ciò incasellandolo anche in un genere letterario che non era il suo, e sviando quindi l'attenzione dalla sua più naturale e semplice matrice, e cioè quella di uno scrittore soggettivista, di una modernità tutta

(11) CARLO PASTORINO, *La prova della fame*, ed. cit. p. 46.

racchiusa nell'elementarità della scrittura, in quella «linearità» che, come sottolinea il figlio Piero in una testimonianza ancora inedita, preziosissima a quanti vogliano accostarsi con attenzione al Nostro,

> «fu umile apprendimento di certi autori trecenteschi, a lungo e appassionatamente studiati perché sensibilmente assonanti, e non solo per diletto estetico, con le sue stesse fonti ispirative» (12).

Tale linearità nasce da una perfetta simbiosi tra il dato naturalistico colto per folgorazione e l'elaborazione formale dello stesso. L'immediatezza dell'impressione richiede un altrettanto immediato linguaggio; la scrittura, panica, si fa voce di un sentire interiore catartico. La natura favorisce i confronti: il dato psicologico con quello paesaggistico; l'intuizione con la visione; la sensazione col calore della parola disadorna ma sonante come in una melodia costruita sugli accordi tonali del divino Compositore.

> «La viottola del bosco finiva alla nostra casa. Non era una di quelle viottole di montagna che toccano più di un casolare e per tutte sono di transito. Alle spalle della casa, su per questo versante, non erano che boschi e solitudine.
>
> Ogni punto della viottola ci era noto come il palmo della mano. Ogni punto aveva anche un suo nome e questa familiarità la rendeva cara come un prolungamento della casa. Anche nelle notti più tenebrose vi camminavamo a piede sicuro. Certi punti di essa erano pieni di tanta frescura e intimità che, trascorrendovi, si era presi dal bisogno di indugiare e di lasciarsi cullare dalla dolcezza del luogo.
>
> Più bella era nell'estate allorché gli alberi vi stendevano un'ombra screziata e ventilata; e il mormorio e sussurrio delle fronde si fondevano col piacevole frastuono che saliva su dal fiume (...).
>
> Nelle giornate del primo caldo i maggiolini e le api ronzano tra le fronde delle alte piante; ed è un murmure monotono e incessante come un ritmo della natura.
>
> La solitudine mi piace soprattutto in queste ore; e

(12) PIERO PASTORINO, *Mio padre Carlo Pastorino*, Genova, Liguria Edizioni Sabatelli, 1981, p. 31.

già sin da questo tempo della mia infanzia fra la solitudine boschiva e me si vengono stringendo quei nodi di intesa che poi non si sarebbero sciolti più.

Il piccolo fiume che non cessa di unire il suo canto diurno e notturno col murmure che ho detto simile a un ritmo della natura, non conosce aridità; perché le polle di questa montagna che lo alimentano, sono perenni. Sì, ecco canta sempre, fresco e festevole, nel giorno e nella notte; ed è un canto amico, un canto carezzevole e soave: è la musica dolce, mesta e cullante della mia vita; e nulla per me potrà avere mai il carattere delle cose consolatrici e perfette se questo canto manchi.

Talora sporgendomi dall'orlo della viottola e osservando giù tra pianta e pianta scorgo, del piccolo fiume amico, il luccichio e lo sfavillìo; e v'è una rapida la quale finisce in un laghetto, e, sopra il laghetto, tra roccioni a picco, sorgono dei grandi faggi, sui rami dei quali le gazze tessono i nidi. Talvolta chiamo queste gazze con gridi simili ai loro; ed esse, ingannate, mi rispondono. Io rido tra me e batto le mani. Ma scendono a beccare nella viottola anche i fringuelli, che sono sempre a due a due: allora io taccio e sto così fermo che posso essere scambiato per una pietra o un cespuglio » (13).

Il bimbo puntiglioso che ha voluto intraprendere il sorprendente viaggio tra i meandri della parola e che, sfuggendo alle insidie della rettorica e ai troppo allettanti esercizi semplicistici, ha cercato di costruirsi un linguaggio lineare, ma non piatto; semplice, ma non disadorno, è racchiuso nelle pagine della Trilogia, ma è presente e vivo in quelle di tutte le altre opere che nascono dall'impegno preso con se stesso il giorno della grande scommessa: cantare quel mondo dal quale non voleva fuggire, ma che voleva comprendere, penetrare, rivelare a se stesso e agli altri.

La scoperta di Carlo Pastorino autore di prosa d'arte, a tratti d'un preziosismo stupefacente, va fatta seguendo il suo itinerario psicologico, così come viene delineandosi nei suoi vari volumi.

« Il bosco, in certe ore del giorno, è simile ad un tempio, e le parole per quanto buone e innocenti, sono

(13) CARLO PASTORINO, *Il ruscello solitario*, ed. cit., p. 134 s.

una profanazione (...). Il cercatore di funghi ama essere solo e che nessun rumore lo turbi: ha bisogno di calma interiore e che nel suo animo si svolgano affetti pacati e buoni. Se l'animo è agitato e se intorno v'è frastuono, il cercatore spende invano il suo tempo: i funghi non si manifestano. E sia egli paziente, remissivo; né si alteri se passano le ore e non ha trovato ancora. Può avvenire che il suo spirito non sia ancora giunto allo stato di perfetta unione con la vita della terra, e pazientemente e docilmente attenda ancora un poco e l'unione avverrà (...). Il cercatore in vena è tutto assorto, con occhi caldi, pallido; muove i passi adagio, con circospezione, torna indietro, si riprende, sale lentamente, più lentamente scende, si curva, si arresta; e, vedendo un fungo, o un gruppo di funghi, non si rallegra rumorosamente, non li trae su subito, non mostra l'avidità di averli nel suo canestro, ma li osserva con compiacenza, mormora a fior di labbro parole gentili, e ha l'impressione che i funghi ascoltino e tremino di pudore e di dolcezza. Il tempo frattanto corre, vola; il sole avanza; è già alto nel firmamento » (14).

Questa pagina de « Il bacio della Primavera » s'alimenta della stessa atmosfera che caratterizza le altre opere scritte dopo il ritorno a casa dal fronte nel 1919, seguito dalla laurea in lettere e dal matrimonio con Carmelina Cesari, conosciuta durante il servizio militare.

Ed intendiamo « Bacche d'agrifoglio » (15), libro fra l'altro segnalato dalla giuria del premio Bagutta e dall'Accademia d' Italia, e « Orme sull'erba » (16) nel quale l'autore, secondo un giudizio di Umberto V. Cavassa (17), « si riconferma quel delicato e personalissimo novellatore che il pubblico italiano ormai conosce ed apprezza: uomo della campagna, uomo della terra, semplice, limpido, verginale nella delicatezza e purità delle sensazioni e nella schiettezza con cui queste pagine vengono esaminate (...) ».

O ancora opere come « Una cosa da nulla » (18), « La casa

(14) CARLO PASTORINO, *Il bacio della primavera,* Milano, Ancora, 1937, ed. in ed. scol. Milano, Trevisini, 1965, p. 52 s.

(15) CARLO PASTORINO, *Bacche d'agrifoglio,* Pavia, Artigianelli, 1930.

(16) CARLO PASTORINO, *Orme sull'erba,* Pavia, Artigianelli, 1930.

(17) in « Il Lavoro », s.d.

(18) CARLO PASTORINO, *Una cosa da nulla,* Milano, Ancora, 1933.

del villaggio » (19), « La casa della montagna » (20), « Il canto dell'uccello migratore » (21), « Il Sempiterno » (22), la maggior parte quindi della sua produzione che porta il segno inconfondibile di una solennizzazione del quotidiano, quasi assuma in lui il valore di una mitologia riscoperta, vivente.

« Il ruscello solitario », però, è l'opera che meglio emblematizza, per il suo carattere eminentemente autobiografico, il suo mondo, ma principalmente quella sua costante tensione ad accedere alla visione di Dio attraverso il quasi impercettibile tremolio d'una foglia, un rapido volo d'uccello, o il canto dell' acqua tra i sassi d'un greto.

Libro composito, del quale in altra sede abbiamo tentato una breve analisi comparativa con « La Madonna di Fanaletto » (23), scritto durante i mesi di prigionia e che ne costituisce lo schema iniziale, intorno al quale lavorerà per tutta la vita, rivela moltissimi tratti del paesaggio e dell'anima ligure.

> « L'infanzia con le sue emozioni e la sua nota di struggente nostalgia risulta tratteggiata, per effetto di vere e proprie personificazioni del suo ideale, attraverso la descrizione del suo paese, Masone, della montagna che lo sovrasta e degli uomini che abitano quei luoghi.
>
> Uomini e luoghi vengono assunti come simboli di una mitologia emblematica del ricordo, in cui anche la fatica, la miseria, la fame, la sofferenza, l'oppressione feudale acquistano una valenza di struggimento: la mistica pastoriniana nasce da questa accettazione della vita, in ogni sua manifestazione — di bene e di male, di gioia e di dolore — come di un dovere da portare a compimento. Ed è la mistica delle popolazioni contadine, da secoli abituate al retaggio della fatica, paghe, a volte, dell'unico raggio di sole o del canto struggente dell'usignolo » (24).

Sentiamo dalle sue vive parole con quale partecipazione entra in rapporto con la natura:

---

(19) CARLO PASTORINO, *La casa del villaggio*, Pavia, Artigianelli, 1933.

(20) CARLO PASTORINO, *La casa della montagna*, Milano, Ancora, 1939.

(21) CARLO PASTORINO, *Il canto dell'uccello migratore*, Milano Garzanti, 1940.

(22) CARLO PASTORINO, *Il Sempiterno*, Genova, Pagano, 1950.

(23) CARLO PASTORINO, *La Madonna di Fanaletto*, Firenze, Battistelli, 1921.

(24) BRUNO ROMBI, *Fede e natura nell'opera di Carlo Pastorino*, « Otto-Novecento », Anno III sett.-dic. 1979, p. 218 s.

« Nelle città, nei paesi caldi, là dove l'inverno non esiste, non è possibile incontrare il sole. Il sole si incontra, qualche volta, nei paesi dove l'inverno è lungo e le primavere sono tardive. Si incontra generalmente in un bel giorno di marzo. Ma non tutti possono incontrarlo: egli non si manifesta che a pochi e anche a questi pochi assai raramente. Per incontrarlo è necessario aver l'anima chiara e aperta, e d'un candore assoluto. Macchiolina non ci dev'essere, nell'anima.

Io, in tutta la mia vita, lo incontrai cinque o sei volte; la prima — ricordo bene — era una domenica, il 22 marzo. Le nevi s'erano sciolte nella valle, ma le vette biancheggiavano ancora. Io ero sull'orlo di un piccolo stagno, intento a pescare.

Tutt'a un tratto lasciai la pesca e le rane, feci alcuni passi sul prato dove le erbe dell'autunno addietro, piegate, serbavano la traccia della neve scomparsa. Lì vidi una pervinca. Non la colsi. E vidi che nella pervinca c'era il sole: un sole tiepido e così buono. Poi sollevai gli occhi e sentii che anche nei miei occhi c'era il sole: e allora anche l'anima se ne sentì invasa. Io gli parlai; ed egli mi parlò.

Lasciai il prato, non pensai più alle rane; e il sole veniva con me, tenendomi per mano, a passeggiare per i campi. Ci dicemmo molte cose quel giorno e il separarci fu cosa penosissima » (25).

A noi pare che la profonda capacità meditativa di Carlo Pastorino nasca proprio dalla sua identificazione col dato naturale, dalla sua perfetta aderenza ad uno scorcio di paesaggio o ad un'atmosfera.

Il bimbo cresciuto nella solitudine della montagna ligure, diventato uomo ha mantenuto desta la capacità di entrare in simbiosi col silenzio, col vento, con il tronco di un albero, con un fungo nascosto, con un temporale.

« Ma già la furia decresce. Già l'acqua si ritira: essa aveva invaso per molti passi la riva, i salici sono tutti piegati e gli ontani sono scossi da un continuo tremito; ma tra poco questo grande furore sarà cessato. L'acqua rientrerà nel suo letto. Il suo color giallo si muterà in chiaro e domani tutto risarà normale come se nulla

(25) CARLO PASTORINO, *Il ruscello solitario*, ed. cit., p. 151.

fosse avvenuto. Solo qui, sulla riva, rimarranno i segni del passaggio: e sarà una striscia di fuscelli e pagliuzze, un poco come le alghe dei seni marini. I salici si raddrizzeranno, ma rimarranno fra le loro bianche erbe recise, foglie di piante lontane, rossi frutti di ciliegio e meline nate da poco » (26).

All'uscita del volume da cui il brano è tolto, Giovanni Descalzo, recensendolo, scrisse:

« Un ingenuo candore vela tutte le immagini; una purezza interiore evoca tutte le figure senza tormenti e contorsioni di dubbi, di ansietà e di sofferenze occulte. Tutto è limpido e trasparente come le vette dell'Appennino quando un vento primaverile ne sperde le nebbie, rivelando i pascoli verdi e le praterie fiorite, e quando la sofferenza tiene l'anima sospesa, appare così chiaramente la fonte da cui sorge, che tosto il dolore ne è diminuito e l'anima presto si rasserena » (27).

La recensione di Giovanni Descalzo, giovane poeta rivelato dal poemetto « Uligine », sul quale Pastorino manifestò apertamente delle riserve, testimonia dei rapporti spirituali tra i due (28).

Tornando a Pastorino bisogna sottolineare la necessità, ora che gli azzardati accostamenti a Panzini, Rosegger, Jahier e ad altri si dimostrano del tutto superficiali, di una rilettura attenta della sua opera.

L'operazione può conseguire almeno tre obiettivi importanti:

fornire una compatta visione della regione che indagò e descrisse liricamente con un personale uso della lingua e del lessico;

chiarire fino in fondo la linearità del suo cristianesimo, privo di falsi moralismi, ma anche di sovrastrutture bigotte, racchiuso nel pensiero « Tutto ciò che viene dalle mani di Dio è bello » (29);

dare avvio ad un rinnovato interesse critico partendo dal-

(26) CARLO PASTORINO, *Bacche d'agrifoglio*, ed. cit. p. 64.

(27) GIOVANNI DESCALZO, *Bacche d'agrifoglio*, in « Il mare », Rapallo, 20 set. 1930.

(28) Recentemente è uscito, a cura di Francesco De Nicola, un « Carteggio Descalzo-Pastorino » (1929-1951) che testimonia dei rapporti tra i due scrittori. (Genova, ed. La Quercia, 1980).

(29) CARLO PASTORINO, *Il miracolo dei funghi*, Milano, Ancora, 1932, p. 253.

le poche annotazioni sensate di Fausto Montanari, Alfredo Galletti, Fernando Palazzi, Umberto Monti, Giovanni Corsiglia e pochi altri.

Ma principalmente perché tale interesse critico può portare ad indagare meglio nelle altre sue opere, come i romanzi « La casa del villaggio », « La casa della montagna » e « Il Sempiterno » che, unitamente agli inediti, costituiscono il disegno dell' autore rimasto incompiuto: quello di una « saga » dell'Appennino Ligure.

> « La strada sale con lenti giri. Ci son frutteti con peschi e con mandorli e la strada prosegue lasciandosi addietro coi frutteti di peschi case coloniche all'ombra degli ulivi. Ora essa attraversa un villaggio e ne esce. Comincia la montagna. Il fieno è tutto tagliato e anche il grano è tagliato; ma i peschi si fan più radi. Si sale, si sale. Appaiono i primi castagni e ci son radure di eriche e di corbezzoli: luoghi aridi. Appaiono le prime capre. Si sale ancora: ecco i pini montani e gli abeti. Là, su quel monte, ci sono... » (30).

Brani come quello sopra riportato si trovano sparsi in quell'immenso lavoro di testimonianza sul suo paese, sul suo mondo, nel quale tornò a rifugiarsi ogni volta che fu libero dagli impegni scolastici, qui alternando alla fatica dello scrivere quelle dei campi.

Da qui intrattenne rapporti con Valeri, Emanuelli, Sbarbaro, Descalzo, Firpo, Gadda, Cesare Vico Ludovici, Prezzolini, Titta Rosa, Nazzareno Fabretti, C. Labroca, Villaroel, Rensi e pochi altri uomini di cultura, sottolineando anche nei rapporti epistolari la sua avversione agli intrighi di palazzo, la sua estraneità ad ogni gioco di clan o di conventicole, anche se molti suoi amici continuavano a stimolarlo perché uscisse dall'isolamento.

« Però mi permetto darti quel vecchio consiglio: di non allontanarti dal mondo, cioè vivere in solitudine, certamente la cosa più bella, ma allora bisogna rinunciare a qualsiasi attività, e tu questo non devi fare poiché ti tradiresti e tradiresti la tua arte. Non credere poi alla possibilità di conservare rapporti d' affari, diciamo la parola brutta, a distanza, le pressioni dirette ed indirette nascono dalla persona che è presente, ed è sempre

(30) CARLO PASTORINO, *La casa del villaggio*, cit. p. 114 s.

stato così. Perdona questa predica che mi nasce spontanea quando penso che tu dovresti occupare un posto più elevato di quello che occupi attualmente» (31).

Così lo stimolava Carlo Labroca, e molte altre lettere inedite testimoniano della sua riservatezza.

Preferiva, nell'intimità della sua Valle Chiara, meditare sui classici latini e sugli autori italiani e stranieri prediletti quali Mann, Slataper, Tolstoi, Lagerlöff, Meterlink, Cechov, Mistral, France; e qui assaporò la gioia del ritorno alla terra dopo l'emancipazione sociale.

> « Quando io spiano il mio campo e apro i miei solchi e disegno le mie aiuole; e quando sul fianco del monte sradico gli sterpi e scavo e costruisco terrazzi così ordinati, così a curve e paralleli, e ogni zolla sente le mie mani; quindi vedo che quello che era fianco di monte brullo e sterposo, comincia a verzicare, e si copre di filari di viti e di pomi, con sponde erbose, fiorite e leggiadre: ebbene, io non so rinunciare all'idea che le mie mani abbiano compiuto opere d'arte.
>
> La macchina non avrebbe potuto compierla. Soltanto la mano può: la mano con le sue nervature, con le sue articolazioni, col suo sangue che le viene dal cuore e con la pieghevolezza che le viene dall'intelletto; e sangue e pieghevolezza passano così dalla mano allo strumento e dallo strumento alla terra, in una fusione dove nessuno giungerà mai a separare gli elementi che l'hanno costituita. Che altro è l'opera d'arte? » (32).

Così testimonia del suo amore per la terra, con quella riservatezza tutta montanara che ne fece risaltare anche la bontà e la serena visione della vita.

Fuori dalla rettorica fascista, soffrì durante il periodo della Resistenza per la sorte del figlio primogenito Agostino che, scelta la via del *maquis*, fu catturato dai tedeschi e rinchiuso nel carcere di Marassi e che sfuggì alla fucilazione solo per miracolo.

Fu sindaco della Liberazione di Masone e qui sperò di riti-

(31) *Lettera di Carlo Labroca a Carlo Pastorino*, del nov. 1924, conservata tra le altre dell'ampio epistolario inedito, curato dal figlio dello scrittore Piero.

(32) CARLO PASTORINO, *Una cosa da nulla*, ed. cit., p. 57.

rarsi dopo il 1952 quando abbandonò l'insegnamento per dedicarsi, anima e corpo, al ciclo di romanzi della « Leggenda del Bosco Appennino », di cui riuscì a pubblicare soltanto « Il Sempiterno ».

Colpito da una forma di leucemia fu distolto dal suo lavoro per i diversi ricoveri in ospedale. A Masone si spense nel 1961 dopo lunghe sofferenze alle quali s'era preparato con profonda rassegnazione cristiana.

Forse nel momento della scomparsa passò mentalmente in rassegna molte delle sue pagine serene e all'onda melodiosa di una d'esse, quale quella che noi scegliamo per chiudere queste note, deve essersi abbandonato per trovare il viatico per l'altra vita, quella che gli ha assicurato certamente l'eternità:

> « Certe notti, stando a riva, guardavo il cielo stellato attraverso le rame di due alti pioppi. E così guardando provavo l'illusione che le stelle fossero i fiori degli alberi e rimanevo lungamente a contemplare, così. La tesissima azzurrità era come l'elemento entro il quale i fiori siderali ondulavano e tutto si faceva cielo intorno a me, e vagheggiavo fantastiche praterie fra le stelle e meravigliosamente la mia anima si perdeva lassù » (33).

BRUNO ROMBI

(33) CARLO PASTORINO, *Bacche d'agrifoglio*, ed. cit., p. 135.

RILEGGENDO IL

LIBRO DE LA VITA MIRABILE E DOTTRINA SANTA DE LA BEATA CATERINETTA DA GENOA

Nel 1956 il P. Valeriano da Finalmarina O.M.C. curava per VITA FRANCESCANA l'edizione fotozincografica del volume contenente la vita e gli scritti di S. Caterina Fieschi, stampata da Antonio Bellono a Genova nel 1551, quarantun anni appena dopo la morte della Santa (1).

Il *Libro de la vita mirabile e dottrina santa de la beata Caterinetta da Genoa nel quale si contiene una utile e catholica dimostratione e dechiaratione del purgatorio*, in 16°, è composto di 271 fogli di 24 linee ciascuno, preceduti da una prefazione, da un indice e da un errata-corrige.

Non è indicato alcun nome di autore ma, al termine della prefazione, si prega il lettore di non stupirsi per le frequenti ripetizioni che può riscontrare nel *Libro*, perché

> *« si è atteso... sol a quella verità e semplicità con la qual è stato raccolto da deuoti religiosi (suo confessore e un figliolo suo spiritoale) da la bocca propia di essa seraffica donna »:*

mentre per un certo periodo di tempo l'opera fu considerata anonima e composta da un gruppo di discepoli della Santa, più tardi si individuò nel « confessore » il P. Cattaneo Marabotto e nel « figliolo spiritoale » Ettore Vernazza, che verranno

---

(1) Ringrazio vivamente il P. Cassiano Carpaneto da Langasco, dei Minori Cappuccini di Genova, per avermene procurata una copia ed insieme per le numerose informazioni bibliografiche fornitemi; cfr. inoltre dello stesso P. Cassiano l'articolo *Domina Catalineta. Santa Caterina da Genova donò tutta se stessa agli ammalati e a Dio*, in « La Casana », 4 (1975), pp. 26-32.

ritenuti concordemente gli autori del *Libro* nelle numerose sue ristampe e traduzioni in lingua moderna (2).

Effettivamente sia dai cinquantadue capitoli della *Vita* (ff. 1r-171r) sia dal *Trattato del purgatorio* (ff. 171v-185r) e dal *Dialogo tra l'anima e il corpo insieme con l'amor propio renduto poi al spirito con la humanità* (ff. 185v-271v) traspare soprattutto la presenza del confessore che segue con estrema attenzione le varie esperienze della Santa e viene esplicitamente indicato in un determinato momento della sua vita:

> « *Perseuerò madonna Caterina in questo modo nella via de Dio circa vinticinque anni senza mezzo di alcuna creatura, dal solo Dio instrutta e gouernata... dopo il Signor gli diede un prete il qual hauesse cura de l'anima e corpo suo, persona spiritoale e di santa vita... Questo sacerdote riquesto da alcune persone spiritoali di questa beata deuote ha scritto buona parte di questa opera, hauendola più volte tentata e incitata in dir le gratie singolari che Dio gli haueua dato...* » (ff. 117v-118r).

Caterina era nata nel 1447 (3), figlia di Giacomo Fieschi, appartenente ad una delle più illustri casate di Genova, discendente dal fratello di papa Innocenzo IV e morto nell'alta carica di vicerè di Napoli; « *nobilissima, delicatissima e bella di corpo* » (come la definisce la prefazione), Caterina sarebbe voluta entrare nel convento della Madonna delle Grazie di Genova, ma non fu accolta « *per esser troppo piccolina* » (4) ed a sedici anni venne data in sposa a messer Giuliano Adorno, « *marito molto contrario e difforme al viuer suo* » (f. 2r),

> « *il quale benché fusse di nobile casata era però di stra-*

(2) Per le notizie relative alle varie edizioni e traduzioni del *Libro* cfr. P. Gabriele da Pantasina, *Vita di Santa Caterina Fieschi-Adorno da Genova con ricordi e documenti, Trattato del purgatorio ed in compendio il Dialogo spirituale*, Genova, 1929, p. 18 n. 4; per la tradizione manoscritta dei testi cateriniani cfr. P. Umile Bonzi da Genova, *Edizione critica dei manoscritti cateriniani*, Torino 1962; importante pure il primo volume dello stesso P. Umile, *Teologia mistica di S. Caterina da Genova*, ib. 1960, anche se per la spiritualità cateriniana resta sempre fondamentale l'opera di Fr. von Hügel, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, London, I-II, 1927; cfr. inoltre la recente biografia di G. Izard, *Sainte Catherine de Gênes*, Paris, 1969.

(3) Non si conoscono né il giorno né il mese: cfr. P. Gabriele, *Vita* cit., p. 40 ss.

(4) Così la *Vita*, f. 2r; per altre indicazioni sull'aspetto fisico della Santa cfr. P. Gabriele, *Vita* cit., p. 53 n. 2.

nia e rettrosa natura e sapeua ancor molto male far li fatti suoi, per il che diuenne pouero, nientedimeno sempre gli fu ubediente e pacientissima alle disordinate sue straniezze...: li primi cinque anni la tenne tanto soggetta che non sapeua che cosa fussero le cose mondane; li altri cinque anni poi che seguirono, per sfogar li grandi affanni che gli daua questo suo marito, si dette in conuersar con le altre donne essercitandosi nelle cose del mondo sì come esse faceuano: dopo fu in un ponto chiamata dal Signore, onde lasciò il tutto né mai più rittornò in drieto: hebbe però gratia dal marito (per dono de Dio) d'habitar con lui in castità come fratello e sorella» (ff. 122v-123r).

La «*strania e rettrosa natura*» di Giuliano Adorno era dovuta non soltanto alla sua appartenenza ad una fazione politica opposta a quella dei Fieschi, che proprio le nozze con Caterina avevano lo scopo di placare, ma pure al suo carattere violento e alla sregolatezza di vita, attestata dalla nascita di cinque figli naturali prima del suo matrimonio (5).

Gli anni di esperienza coniugale di Caterina sono appena accennati nel *Libro*, ma non dovettero trascorrere senza lasciare una traccia profonda nel suo animo, arricchendolo di una concreta conoscenza dell'amore umano non del tutto negativa, come si sarebbe indotti invece a credere dal contrasto tra il carattere suo e quello del marito.

Anzi, c'è un episodio significativo che rivela come lo stato coniugale non è affatto considerato da Caterina come un ostacolo all'amore per Dio:

«Un dì un frate predicatore gli disse esser più atto all'amar ch'essa non era (la qual in quello tempo staua con suo marito) allegando la causa essere per che esso haueua renontiato (intrando in religione) tutto di dentro e di fuori e per ciò si trouaua più libero in amar Dio e più atto che lei... Venne alla beata Caterina una ardente fiamma di quello netto amore il qual non sosteneua con pietoso zelo l'argomento di tal parlare, e hauendo il cuor de ciò molto affogato si drizzò in piedi con tal feruor che pareua fuor di sé e dissegli: — S'io credesse che l'habito vostro mi douesse accrescer pur

(5) Cfr. P. Gabriele, *Vita* cit., p. 49; il *Libro* non accenna in alcun punto a figli avuti da Caterina.

una scintilla d'amore, io ve lo strepparia per ogni modo, quando altrimente non mi fusse concesso d'hauerlo: quanto poi che voi meritate più di me per la renontia per Dio fatta... il concedo, già non lo cerco, queste cose sian vostre, ma che non lo possa tanto amar quanto voi, già mai me lo darete ad intender per alcun modo » (ff. 51v-52r).

E' l'amore il motivo fondamentale che contraddistingue la vita di Caterina ed il *Libro* lo rivela con un lessico caratteristico per lo straordinario realismo: è un « *ingordo e furibondo amore* » (f. 109v), una « *furia d'amore* » (f. 133r; *Dial.* f. 247r), un « *amore inescogitabile* » (f. 133r); esso suscita una « *rabbia e furor senza ritegno* » (f. 148r) ed una « *pena rabbiosa* » (f. 148v) per la contemplazione dell'« *arrabbiato divin amore verso l'uomo* » (*Dial.* f. 212r) al punto che questi « *ne resta acceso, perduto e matto* » (ib., f. 254r), « *annegato nel mare di esso amore* » (ib., f. 254v), « *essendo Dio un mare d'amore nel quale restan annegati e abissati tutti li santi* » (ib., f. 257r) sino a non poter più parlare, perché l'uomo

« *ha perduto tutti li vocaboli per li quali si posseuan comprendere e unire due cose sepparate, e resta solamente un spirito nudo operatiuo senza mistura il quale non si può comprendere* » (ib., f. 266r).

L'amore di Caterina è così grande perché la sua dimensione, pur così profondamente umana, è insieme tutta divina, in netta antitesi con l'amor proprio, soprattutto quando questo si presenta come spirituale:

« *L'amor propio spiritoale è molto più difficile e pericoloso che non è il corporale, per esser veneno accutissimo, del quale pochi ne scampano, essendo assai più coperto sotto molta sottilità, cioè sotto specie di santità, di necessità e alcune volte di carità, di compassione e d'altre quasi infinite coperte de quali si copre, e per numerarle parmi veder una spiaggia di grande arena talmente che il cuor me vien meno sol di pensarlo* » (ff. 66v-67r).

Tuttavia neppure l'amor proprio può resistere all'amore divino, la cui forza è così travolgente che per Caterina

> « *se di quello sente questo cuore ne cadesse una gocciola nell'inferno, douenteria tutto vita eterna e gli seria tanto amore e unione che li demoni douenterian angeli e le pene si mutarian in consolationi, perché con l'amor de Dio non può star pena* » (ff. 94v-95r; cfr. pure ff. 52v-53r).

Al fuoco di questo amore, espresso frequentemente con una terminologia che risale al *Cantico dei cantici*, come ad esempio l'immagine della « *saetta* » (cfr. ff. 90r, 98r, 112v, 143r-v, 144r, 148r; *Dial.* ff. 250v e 269r, dove ne è data la definizione) o quella del « *piccare* » alla porta del cuore (cfr. f. 105v; *Dial.* ff. 234r, 267v, 268v), Caterina brucia « *la peste maligna de la propia volontà* » (f. 31v) sino a raggiungere « *la vera nichilatione* » che

> « *sera in casa tutti li sentimenti de l'anima e del corpo ... per hauer il cuor tanto serrato con Dio e in tanto assedio che par propio debba creppar per amore* » (f. 90v).

In questo processo di purificazione continua in vista della perfetta unione con Dio consiste la concezione che Caterina ha del « *purgatorio* », il quale non rappresenta un aspetto isolato o marginale del suo pensiero, ma è strettamente collegato alla sua visione del mondo, ed in tale prospettiva il *Trattato* specifico (6) ed il *Dialogo* non fanno che riprendere e sviluppare motivi già presenti nella *Vita:*

> « *Questa creatura era in una fornace ardente di afogato amore doue si purificaua come fanno l'anime nel purgatorio* » (f. 147v); « *per mezzo di questo amoroso fuogo comprendeua nell'anima sua come stauano l'anime de fideli nel luogo del purgatorio, per purgar ogni rugine e macula di peccato che in questa vita ancora non hauessero purgato* » (*Tratt.* f. 171v)

(6) Cfr. l'edizione recente a cura di P. Valeriano da Finalmarina, Genova, 1954 e, per la dottrina cateriniana del purgatorio, gli studi di D. Del Bo, *Caterina da Genova. L'amore e il purgatorio*, Milano, 1978; C. De Hueck Doherty-B. J Groeschel-S. Hugues, *Catherine of Genoa. Purgation and Purgatory. The Spiritual Dialogue*, New York-Ramsey-Toronto, 1979 e F. Holböck, *Die Theologin des Fegfeuers Hl. Catharina von Genua*, Stein am Rhein, 1980.

ed in tale condizione

> « *tanto crescie la contentezza quanto manca la rugine e se discopre al diuin raggio* » (ib., f. 173r), « *si che l'anime in purgatorio han contento grandissimo e pena grandissima, e l'una cosa non impedisce l'altra* » (f. 180v).

Non soltanto nel purgatorio, ma nello stesso inferno si scorge per Caterina la traccia dell'amore di Dio:

> « *La pena delli dannati non è già infinita in quantità, imperocché la dolce bontà de Dio spande il raggio de la sua misericordia ancora nell'inferno, perché l'uomo morto in peccato mortale merita pena infinita e tempo infinito, ma la misericordia de Dio ha fatto sol il tempo infinito e la pena terminata in quantità* » (*Tratt.* f. 175r),

tanto che « *sin'alli demoni bruscierian del diuin'amore se non gli fusse questo misero peccato* » (*Dial.* f. 201v). E proprio con questa drammatica ed apparentemente paradossale connessione tra amore di Dio ed inferno, che richiama alla memoria la lapidaria definizione dantesca (7), termina il *Dialogo*, in cui Caterina ha voluto ripresentare la propria esperienza spirituale mediante il racconto di un viaggio immaginario dell'anima condotta

> « *in un infinito e inestimabile pellago de l'amore e dilettationi terrene, le quali tutte se uniuan insieme con tal transformatione che non si posseua più parlar né pensar d'altro saluo come voleua il corpo e l'amor propio* » (*Dial.* f. 192r),

sino alla sua progressiva purificazione e trasformazione in « *spirito nudo in Dio* » (ib., f. 226r):

> « *l'anima è stata creata da Dio per Dio e ordinata a Dio né può trouar riposo saluo in Dio: quelli de l'inferno son in Dio per giustitia, se ne fussero fuori hauerian*

(7) *Inferno* III, 4-6; pochissime le reminiscenze letterarie del *Libro* e non è possibile stabilire se esse risalgano a Caterina o al suo biografo: due si riferiscono a Iacopone da Todi (ff. 36v e 90v) ed una al Petrarca (f. 18v).

assai maggiore inferno per la contrarietà de l'ordination de Dio » (ib., f. 271v).

La breve esposizione che è stata sin qui fatta della vita e delle opere di Caterina ha seguito la traccia indicata dal *Libro*, i cui autori hanno posto l'accento quasi esclusivamente sulla sua spiritualità, accennando appena all'attività che Caterina svolse per lunghi anni a Genova, prima da sola e poi col marito Giuliano, al servizio degli ammalati (8).

Sin dai primi anni del suo matrimonio si era unita alle dame della Compagnia della Misericordia nelle periodiche visite ai poveri ed agli infermi degli ospedali e delle carceri (9); successivamente si dedicò con maggior cura all'assistenza dei lebbrosi nell'ospedale di S. Lazzaro finché, dal 1478 sino alla morte, avvenuta il 14 settembre 1510, per trentadue anni svolse la sua opera nell'ospedale di Pammatone.

> « *Fu richiesta di douer star ne l'hospedale con suo marito per far seruitio in esso, e così fu fatto, nel qual luogo staua soggetta a quelli che gouernauan come se fusse stata sua serua e non ardiua quasi di parlare, stando quieta in una delle camere con suo marito e com suddita a tutto quello che imposto gli era* » (*Dial.* f. 223v-224r):

così, con questa scarna informazione, il *Dialogo* accenna al suo ingresso nell'ospedale, dove nel 1489 fu nominata superiora della sezione femminile (10) e nel 1497 assistè alla pia morte del marito Giuliano, che dal 1488 era divenuto terziario francescano (11).

Con la stessa sobrietà il *Dialogo* accenna alle difficoltà incontrate da Caterina nell'assistenza dei malati:

> « *Quando le donne de la misericordia la domandauano per andar alli poueri... ella sempre con loro andaua e trouaua diverse creature brutte de molte sorti de immonditie con vermini addosso e putredine quasi*

(8) Sulla situazione degli ammalati e la storia degli ospedali in Genova cfr. i due studi di P. Cassiano da Langasco, *Gli ospedali degli incurabili*, Genova, 1938 e *Pammatone. Cinque secoli di vita ospedaliera*, ib., 1953.

(9) Cfr. P. Gabriele, *Vita* cit., p. 69 ss.

(10) Cfr. o.c., p. 76 e n. 3.

(11) Ib., p. 90.

intollerabile, e gli eran delli infermi li quali diceuan parole terribili de disperatione... lamentandosi di quelli che li seruiuan e gli diceuan vilania » (f. 221r).

Ma anche queste difficoltà vengono superate dalla forza dell' amore, come rivela un significativo episodio della *Vita:*

« *Essendo nell'hospidal una donna grauemente inferma di febre pestifera, persona spiritoale... madonna Caterina spesso visitandola gli diceua: chiama Iesu: e non possendo quella proferir la voce moueua però li labri, per onde si conietturaua che il chiamasse come posseua, e quando madonna Caterina gli vidde la bocca piena di Iesu, non possendosi contenir la basciò con grande affetto di cuore e per questo ne prese la febre pestilentiale talmente che ne fu per morire* » (ff. 20v-21r).

Il bacio all'inferma appestata richiama alla memoria un altro bacio, che indica con estrema semplicità il profondo ed umanissimo amore di Caterina per Cristo:

« *Volendo il Signor accender intrinsecamente più l' amor suo in quest'anima e il dolor de suoi peccati se gli mostrò in spirito con la croce in spalla piouendo tutto sangue, per modo che la casa gli pareua tutta piena de riuoli di quello sangue, il qual vedeua esser tutto sparso per amore... Questa vista gli fu tanto penetrattiua che gli pareua sempre vedere (e con gli occhi corporali) il suo amor tutto insanguinato e chiauato in croce... Fu poi tirata al petto del crucifisso e in questo luogo gli fu mostrato il sagrato cuor di esso crucifisso che gli pareua tutto di fuogo... Finalmente fu tirata alla dolcissima e suausissima bocca del suo Signore e iui gli fu datto un bascio per tal modo che tutta fu sommersa in quella dolce diuinità, doue si perdette sé propia interiormente e esteriormente* » (ff. 4r-6r; cfr. pure *Dial.* f. 209v; 255v-257r).

La stessa intensità di affetto rivela Caterina per l'Eucaristia, che continua la presenza misteriosa e reale di Cristo tra gli uomini:

« *In questa vita non haueua altri a chi portar inuidia se non alli sacerdoti, perché posseuan bene con il*

> *cuor e con le mani maneggiar a suo modo il sagramento, il qual quando il vedeua sopra l'altar in man del sacerdote diceua fra sé: Hor presto presto mandolo giù al cuore poi che è il cibo suo, e non gli pareua posser patir che stesse fuor del cuore, però andaua arrabiando fin che l'hauesse riceuuto* » (ff. 7v-8r; cfr. inoltre 18r, 74r, 129v, 152r, 158r),

fino agli ultimi istanti della sua esistenza, quando

> « *sente esser venuta l'hora sua, e intese non hauer più bisogno de la comunion in terra, e in quello ponto questa anima beata con una gran pace e tranquillità soauemente espirò di questa vita e volò al suo dolce e desiderato amore* » (f. 165v).

Amore di Dio e amore del prossimo, che costituiscono l' *agape* cristiana e l'essenza stessa di Dio (12), hanno trovato in Caterina una delle più immediate ed autentiche espressioni, e le pagine del suo *Libro* conservano tuttora la luminosa fragranza di questa « *nuptiale et dolce vesta de la charità* » (*Dial.* f. 256v), come se non fossero trascorsi i secoli ed il tempo si fosse arrestato.

ALDO CERESA-GASTALDO

(12) Cfr. *I Cor.* 13, 1 ss. e *I Giov.* 4, 8 e 16.

UN EPISTOLARIO DEL MILLE:

FRAMMENTI E CARATTERISTICHE

1. - Non riusciremo mai a valutare appieno l'ampiezza dello scempio né a ricostruire, nemmeno a grandi linee, l'ammontare dei danni subiti dal patrimonio archivistico medievale, ecclesiastico e laico, in lezionari, evangeliari, collettari, epistolari, omeliari, obituari, cartari, bollari, livellari, ..., smembrati e, totalmente o parzialmente, distrutti dagli... addetti ai lavori (sono i marinai che rovinano la nave!), cioè dai sacrestani, dai chierici custodi, dai massari, dai bibliotecari, ..., nel corso dei secoli e specialmente, ma non solo, dopo l'invenzione della stampa. Lo sanno tutti coloro che passano anche solo brevi ore in archivi pubblici e privati e in biblioteche di una certa personalità, scorrendo filze e cartelle, sfogliando codici, incunaboli e cinquecentine: è facilissimo imbattersi in copertine e fascette, in risguardie, buste e restauri fatti con carte e fogli pergamenacei di manoscritti più antichi, anche miniati e rubricati, dal contenuto più vario, religioso (biblico, patristico, liturgico, dottrinale, teologico e filosofico, ...), giuridico, scientifico, letterario, ... Una sistematica ricerca di questi frammenti e reliquie, un loro approfondito studio e un accurato catalogo potrebbero portare ad interessanti scoperte, aprire spiragli su spazi culturali ignorati, riservare piacevoli sorprese, ne sono sicuro, a qualche moderno... Angelo Mai.

Segnalo alcuni frammenti di un epistolario del secolo XI, mi pare, che mi sono pervenuti fra mano fortuitamente. Si tratta di due carte, probabilmente successive l'una all'altra, che dovevano appartenere ad un epistolario membranaceo di un certo livello artistico e di notevoli dimensioni, rubricato e miniato. Potrebbe essere il codice più antico in uso nella chiesa genovese di cui si abbia, anche parzialmente attraverso questi frammenti, notizia: più antico del codice musicale, per l'ufficiatura corale, già da me segnalato su RENOVATIO, 1979, nn. 1-3. Questi frammenti conservano ancora evidenti ed inconfondibili le tracce di un loro reimpiego come risguardie in un codice successivo, dalle originarie copertine di legno e di cuoio (incrostazioni varie, lacerazioni, piegature, ...).

Gli interrogativi che tali frammenti potrebbero porre agli specialisti sono molteplici (e, purtroppo secondo me, destinati a rimanere senza risposta), come, ad esempio, sul luogo esatto della composizione del codice e sulla consistenza di esso, sull' ambiente culturale e religioso, ligure e non ligure, di cui tale codice potrebbe essere l'espressione, sulle vicende storiche che l'hanno condotto a Genova, eventualmente su ordinazione, ancora completo per uno specifico e voluto uso liturgico, o già smembrato e reimpiegato in altri codici, ...

I due frammenti dell'epistolario misurano mm 337×369 e mm 364×405, e contengono rispettivamente 42 e 56 righe, distribuite su due colonne. In altezza ogni frammento corrisponde a circa due terzi dell'originale, e il maggiore di essi, in larghezza, corrisponde a circa una carta e mezza. Il codice originale doveva misurare, quindi, circa mm 570×325 con i margini, e contenere una sessantina di righe per carta, su due colonne di mm 125 circa di testo ciascuna.

Il testo riproduce brani, più o meno lunghi, di alcune lettere paoline, e, più precisamente della lettera ai Colossesi (4, 14-18), della I (1, 1-5; 2, 6-3, 4; 4, 2-5, 7; 5, 26-28) e della II (1, 1-9; 1, 11-3, 13) ai Tessalonicesi, della I a Timoteo (1, 1-16; 3, 7-4, 1; 5, 9-22).

Una introduzione redazionale, composta di un *Prologus* e di un sommario, o *Capitula*, anche inversamente disposti, precede il testo rivelato, per ogni lettera. Il *Prologus* contiene un breve riassunto dell'epistola, un accenno ai destinatari, il luogo di composizione, i nomi dei redattori e dei latori materiali. Il sommario, che è molto dettagliato anche se ignora il protocollo o inizio della lettera con i nomi dei destinatari e l'invocazione, distribuisce e suddivide la materia trattata in maniera diversa dall'attuale in capitoli e versetti.

2. - Ecco il *Prologus* e i *Capitula* della I ai Tessalonicesi:

Incipit prologus in epistola ad Tesalonicenses prima.

Thessalonicenses sunt Macedones in Christo Iesu, qui, accepto verbo veritatis, perstiterunt in fide, aetiam in persecutione civium suorum; preterea non receperunt falsos apostolos nec ea que a falsis apostolis dicebantur; hos con [la] udat Apostolus scribens eis ab Athenis per Tithicum et Honesimum.

Explicit prologus.

Incipiunt capitula.

I - Gratias agimus Deo, (1, 2).

II - Nam et cum ipsi scitis, fratres, (2, 1).

III - Vos enim imitatores (2, 14).

IV - Propter quod non sustinentes (3, 1).

V - De cetero ergo, fratres, (4, 1).

VI - De caritate autem (4, 9).

VII - Nolumus autem vos ignorare, fratres, (4, 13).

VIII - De temporis (sic) *autem* (5, 1).

VIIII - Rogamus autem vos, fratres, (5, 12).

X - Ipse autem Deus pacis (5, 23).

Expliciunt capitula.

Per la II ai Tessalonicesi, gli elementi dell'introduzione sono disposti diversamente, e cioè:

Incipiunt capitula in epistola eiusdem II.

I - Gratias agere debemus Deo semper pro vobis (1, 2).

II - Rogamus autem vos, fratres, (2, 1).

III - Nos autem debemus gratias agere (2, 12).

IIII - Itaque fratres, state et tenete (2, 14).

V - Denunciamus autem vobis, fratres (3, 6).

VI - Vos autem, fratres, nolite deficere (3, 13).

Expliciunt capitula.

Incipit prologus.

Ad Tesalonicenses secundam scribit epistolam Apostolus et notum facit eis de temporibus novissimis et de adventu adversarii, de deceptione eius; scribit hanc epistolam ab Athenis per Titum diaconem (sic) *et Honesimum ac Linum.*

Explicit prologus.

L'introduzione redazionale alla prima lettera a Timoteo è in gran parte illeggibile per lacerazioni diffuse, e contiene una variante, non solo grafica ma testuale (*quadraginta* al posto di *sexaginta*), interessante:

I - *Sicut rogavi te ut remaneres* (1, 3).

II - (illeggibile).

III - *Obsecro igitur primum* (2, 1).

IIII - *Volo ergo viros orare* (2, 8).

V - (illeggibile).

VI - *Haec tibi scribo sperans* (3, 14).

VII - (illeggibile).

VIII - *Vidue eligantur non minus quadraginta* (sic) (5, 9).

VIIII - (illeggibile).

X - *Si quis aliter docet* (6, 3).

XI - *Tu autem, o homo* (6, 11).

Expliciunt capitula.

Incipit prologus.

... et docet de ordinatione episcopatus, diaconatus et omnis ... aecclesiastice discipline.

Explicit prologus.

3. - I frammenti appartengono ad un codice scorretto, certamente non dei migliori.

Il testo lascia molto a desiderare. Esso, innanzi tutto, è grossolanamente sgrammaticato, nell'introduzione redazionale e nel dettato delle epistole. Accanto a *ne aliquem*, a *sicut tamquam*, a *ut operetis* (*I Tess.* 2, 9, 11; 4, 11) e a *retro post Sathanam* (*I Tim.* 5, 15), troviamo *qui me expernit* per *qui haec spernit* (*I Tess.* 4, 8), *quod accepistis* per *quod accepisti* (*Col.* 4, 17), *et ea* per *et eam* (*Col.* 4, 16), *cuius in adventus* per *cuius est adventus* (*II Tess.* 2, 9), *frate ambulate* per *fratre ambulante* (*II Tess.* 3, 6), *attendentibus spiritus erroris* per *attendentes spiritibus erroris* (*I Tim.* 4, 4), *ociose dicunt... occisiose* per *ociosae discunt... ociosae* (*I Tim.* 5, 13), *habet vidua* per *habet viduas* (*I Tim.* 5, 16), *diaconos non bilinguis* e *diacones*

sint (*I Tim.* 3, 8, 12), *bovis trituranti* e *mercedem suam* (*I Tim.* 5, 18), *de temporis autem* per *de temporibus autem* (*Capitula I Tess.*).

Spesso anche il senso è compromesso, in varie maniere: non sempre sono rispettate le concordanze (*verbum Dei, quod* per *verbum Dei, qui: I Tess.* 2, 13); con notevole frequenza si trovano *nos* e derivati, pronomi ed aggettivi, sostituiti da *vos* e derivati, e viceversa (*I Tess.* 1, 3; 2, 17; 3, 4; *II Tess.* 2, 12, 13; 3, 1, 3, 7, ...): molte forme verbali sono variate per i tempi, i modi e le persone (si ha *cum possimus* per *cum possemus, predicamus* per *praedicavimus, gratias agamus* per *gratias agimus, habundantius festinavimus* per *abundantius festinamus, volumus per voluimus: I Tess.* 2, 7, 9, 13, 17, 18; *obedierunt* per *obediunt, confirmavit vos* per *confirmabit vos, precepimus* per *praecipimus: II Tess.* 1, 8; 3, 3, 5; *ministraverunt* per *ministraverint, presunt* per *praesint: I Tim.* 3, 12, 13; *non estis noctis* per *non sumus noctis: I Tess.* 5, 5); non mancano le omissioni (segnalo solo le più importanti: in *I Tess.* 4, 10 manca *in universa Macedonia Rogamus enim vos fratres*; in *II Tess.* 1, 1 manca *In Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo*; in *I Tim.* 1, 13 manca *Dei*); frequenti sono anche le inversioni nell'ordine di successione delle parole (*I Tess.* 2, 14, si legge *suum vas* per *vas suum*; 4, 10: *facitis illud* per *illud facitis*; 5, 2: *sicut fur ita in nocte* per *sicut fur in nocte ita; II Tess.* 2; 16: *in omni opere bono et sermone* per *in omni opere et sermone bono; I Tess.* 3, 8: *Diaconos non bilinguis similiter pudicos* per *Diaconos pudicos non bilingues*; ...). Le assonanze e le analogie grafiche giocano talvolta brutti scherzi all'amanuense distratto, incurante del significato: leggo *memores... sustentatione spei* per *memores... sustinentiae spei...*; *passi estis... a contribulationibus vestris* per *passi estis... a contribulibus vestris*; *ad tempus ore* per *ad tempus horae; qui me expernit* per *qui haec spernit* (*I Tess.* 1, 3; 2, 14, 17; 4, 8); *retribuere retributionem* per *retribuere tribulationem; nisi venerit dissensio primum* per *nisi venerit discessio primum* (*II Tess.* 1, 6; 2, 3); *neque intenderent fabulis... interminatisque* per *neque intenderent fabulis... interminatis, quae; custodias sine iudicio* per *custodias sine praeiudicio; duobus et tribus* per *duobus aut tribus*; *increeulitate* per *in incredulitate* (*I Tim.* 1, 4, 13; 5, 19, 21).

Numerose sono anche le interpolazioni in genere « ovvie »: si legge *Patre nostro; vobis semper; et in Spiritu Sancto; lenes parvuli; consolantes vos* e *dixerint vobis* per *Patre; vobis; et Spiritu Sancto; parvuli; consolantes* e *dixerint* (*I Tess.* 1, 1, 3, 5; 2, 7, 12; 5, 3); *omnium vestrum; Domini nostri Iesu;* per *vestrum; Domini Iesu* (*II Tess.* 1, 3, 7); *gratia Domini sit vobi-*

scum per *gratia vobiscum* (*Col.* 4, 18); *in Christo Iesu Domino nostro; tibi scribo fili Timotee; in gentibus* per *Christo Iesu Domino nostro; tibi scribo; gentibus* (*I Tim.* 1, 12; 3, 14, 16).

Trovo anche, inspiegabilmente ma forse solo per attrazione grafica con alcuni sostantivi vicini, *iniustiis* e *homicidiis* per *iniustis* e *homicidis* (*I Tim.* 1, 9).

La citazione del *Deuteronomio* (25, 4) di *I Tim.* 5 18 (di cui ho già ricordato la discordanza di *bovis trituranti*) suona: *non infrenabis os vobis trituranti.* Tale variante potrebbe forse suggerire qualcosa a proposito della famiglia di codici a cui ascrivere il nostro e dell'area liturgica e culturale di cui è espressione.

4. - La scrittura ha gli inconfondibili caratteri della minuscola carolina, dalle caratteristiche legature *et* e *st*, dalla *e* talvolta caudata e talvolta, anche a sproposito, risolta nel dittongo *ae*, dalla lettera *a* con la schiena fortemente raddrizzata, dalla indifferenza, nei titoli e nel testo, per l'uso di lettere capitali, onciali e minuscole, dall'assenza sistematica dei segni diacritici sulla *i* anche nei casi di evidenti confusioni. Non sempre le parole sono sufficientemente spaziate, mentre spesso sono separate da un punto. L'amanuense conosce il punto interrogativo, che traccia orizzontalmente (*I Tess.* 2, 19); usa talvolta la d onciale, dall'asta orizzontale, specialmente all'inizio di parola e di riga; scrive sempre *aetiam* e spesso *aecclesia* ed *aevangelium* abbreviato in *aeuglium* con un trattino orizzontale sulla *l*; preferisce la *e* caudata specialmente in fine di parola con gli avverbi (*cupide, sancte, iuste, ...*); abbrevia sempre *carissimi* e *misericordia* in *Kmi* e *mia*, sormontati da un trattino orizzontale: inserisce arbitrariamente, ma forse per ragioni di fonetica, *h* (*honeri, habundantius...*); ha sempre *his* per *iis.*

Le lettere iniziali degli *incipit* e dei capitoli sono rubricate.

La lettera iniziale di *Paulus*, nell'intestazione di ogni epistola, è miniata. I due frammenti conservano tre *P* miniate, dalla forma molto allungata, anche a quasi tutta la pagina, dai colori rosso, blu, verde e giallo alternati e dai motivi stilistici floreali, geometrici e zoomorfici intrecciati. Per l'iniziale della seconda epistola ai Tessalonicesi gli elementi costitutivi la miniatura si sviluppano dalla bocca di un drago.

Gli elementi grafici fondamentali di questi frammenti, e quindi del codice di appartenenza, cioè il testo, le introduzioni, le miniature e le rubricature, mi sembrano opera della stessa mano.

ALBERTO BOLDORINI

UNA SBRIGATIVA ESCATOLOGIA

Tempestivamente, all'inizio di novembre (quaderno del 17 ottobre 1981), quando si accentua il pensiero dei defunti, la Civiltà Cattolica *ha dedicato l'editoriale a « La vita dopo la morte ». Non avrei dato peso alle tante discutibili affermazioni, deboli confutazioni e omissioni (che rientrano nello stile di moda), se non si fosse trattato di una tanto prestigiosa rivista. Non intendo compiere una critica a fondo, ma solo toccare alcuni punti, come compaiono successivamente nel corso della lettura.*

I cristiani poco amanti del discorso sulla morte « ricordano che troppo spesso nel passato il discorso sulla vita eterna, fatto da uomini di Chiesa, è servito a far accettare situazioni (terrene, sociali) di ingiustizia ». E' un « ricordo » gratuito e calunnioso, il che andava precisato. Ed è comunque estrinseco e insignificante, giacché non tocca il fatto se esista o meno veramente la vita eterna.

Bisogna respingere le rappresentazioni grossolane e popolari come dell'« inferno quale gorgo profondo in cui si brucia *e si è tormentati dai diavoli armati di* forconi *». D'accordo, ovviamente, per i « forconi ». Ma, quanto al* fuoco *(sia pure di misteriose qualità), andiamoci piano. Gesù ai reprobi: « Andate al fuoco eterno » (Mt 25, 41; e cfr. 5, 22; 13, 42; Ap 14, 10-11; 19, 20; 20, 9-15). Il senso letterale va logicamente preferito, fino a prova contraria la quale non è stata mai data e, d'altra parte, corrisponde al generale pensiero dei Padri e della Teologia classica.*

A danno dell'impegno nella vita terrena fu trascurato in passato « il nesso tra l'escatologia individuale (morte) e quella (cosmica) finale ». Qui si avalla la teoria (divenuta oggi quasi un luogo comune) che i « nuovi cieli e la nuova terra » (Pt 3, 13) finali siano il risultato dell'impegno umano terreno; mentre probabilmente si tratta della miracolosa *finale trasformazione cosmica correlata alla risurrezione dei corpi, quando ognuno, indipendentemente da ciò, avrà già fissata la sua sorte.*

« Possiamo pensare che nel momento supremo della morte... Dio che è buono e vuole la salvezza di tutti gli uomini, dia grazie particolari di luce all'intelligenza e di forza alla volontà... perché si aprano alla sua misericordia ed al suo perdono ». Chiedo scusa, ma questa prospettiva (che sta oggi dilagando) è falsamente consolatoria ed è un tradimento per le anime. Tende ad addormentarle e sottrarle all'impegno durante la vita, nella illusione di risolvere tutto in quell'estremo momento. Non è lecito

lanciare tali ipotesi senza solidi argomenti. L'unico argomento positivo addotto è la universale volontà salvifica di Dio. Ma essa non prova niente, trattandosi di una volontà salvifica condizionata *(corrispondenza alla grazia). Tradizione (patristica, teologica, magisteriale), Scrittura, argomenti razionali, sono nettamente contrari. Non ci si può fondare sulla possibilità astratta* assoluta *da parte di Dio, quando tutte le ragioni concrete suggeriscono il contrario. Le varie parabole e i numerosi richiami di Gesù alla « vigilanza », il servo alla venuta del padrone, il ladro di notte, le vergini stolte, indicano la vita, chiusa dalla morte, e il giudizio sulla vita, non sul punto di morte: in tale punto, alle vergini stolte non aprì più nessuno. Appare logico, d'altra parte, che l'uomo sia giudicato nel suo piano normale di vita, quando ha i normali suoi contatti con le cose e non in quell'ipotetico ultimo istante anormale. Inoltre in quell'ultimo istante, antecedente al distacco, l'anima ancora bisognosa del corpo per le sue attività non le può compiere data la disgregazione del corpo stesso; e nell'istante dopo è già passata alla vita eterna, secondo la sorte determinata dal giudizio divino, già formulato. Aggiungo che, secondo la buona teologia, l'alternativa per l'anima in punto di morte è di trovarsi o no in grazia (stato ontologico): considerazione sommamente concreta, pastoralmente fondamentale, su cui questo editoriale tace.*

« Egli è sceso agli inferi, cioè... nel regno della morte... per uscirne vittorioso risorgendo ». E' ignorata completamente la discesa dell'anima di Gesù nel limbo dei giusti, secondo 1 Pt 3, 19-20; 4, 6 e secondo le defini zioni, per esempio del Lateranense IV: « discese in anima *e risorse in carne (DS 801), e del Lugdunense II: « morto e sepolto e* disceso agli inferi » *(DS 852), e secondo l'antico simbolo del Toletano IV: « discese agli inferi per liberare i santi che vi erano trattenuti » (DS 485).*

« Subito dopo la morte il giudizio (particolare)... è l'insegnamento comune della Chiesa che però su questo punto non si è pronunciata con una definizione dogmatica *». Strana preoccupazione di attenuare con quest'ultimo rilievo, tale fatto certissimo, che è già verità di fede, in base al Magistero* universale. *E basterebbe questa affermazione scritturale: « E' destinato agli uomini il morire una volta sola e dopo questo il giudizio » (Eb. 9, 27). Ma anche la definizione esiste, in quanto* implicita *nella definizione della immediata determinazione della sorte dei defunti, affermata da Benedetto XII (DS 1000-1002) e ribadita dal Decreto del Fiorentino (DS 1304-1306).*

« La Chiesa ha definito come verità di fede l'esistenza di un'anima spirituale ed immortale ». Il testo però si preoccupa di far notare « una forte avversione tra i cristiani » ad ammettere la « dualistica » composizione anima-corpo, di impronta platonica anziché biblica, concludendo con un: « Ci sembra *tuttavia che tale avversione non sia motivata ». Ottima la norma della moderazione in tante affermazioni. Ma non di fronte a verità così chiare e fondamentali e in relazione addirittura a una verità di fede.*

« La incredulità colpevole, la dimenticanza e l'odio di Dio, la chiusura nel proprio egoismo e l'odio degli altri sono già in questa vita l'inizio dell'inferno ». Ottimo. Ma invano si cerca l'espressione concreta: peccato mortale, perdita della grazia.

« Il fuoco purificatore, *di cui parla già S. Agostino, accolto in alcuni documenti del Magistero ordinario — anche Paolo VI nella* professione di fede del popolo di Dio — *è comunemente interpretato come un* simbolo, *per indicare (nel purgatorio) la sofferenza dell'anima... come nostalgia di Dio ». « Gesù parlando di* fornace ardente... fuoco eterno... *in realtà (intese) essenzialmente l'esclusione (nell'inferno)... dalla gioia e dalla vita che solo Dio può dare ». Già ho accennato sopra al problema del* fuoco. *Qui è da rilevare la disinvoltura di affiancare immediatamente a citazioni giuste e autorevoli del Magistero (non solo « ordinario » come dice il testo, ma « universale ») e di Gesù stesso, interpretazioni unilaterali che vi si oppongono. Ed è da rilevare la riduzione della pena, in entrambi i casi, contro la classica dottrina patristica, teologica e magisteriale, alla* poena damni. *Tanto per dire che è stata nominata, il testo nomina anche la* poena sensus. *Ma essa viene però subito, in sostanza, ricondotta alla prima.*

Alla fine tuttavia — poco in armonia però con quanto precede — ho letto questo bello e coraggioso pensiero: « Bisogna però rendersi conto che (la verità di fede dell'inferno) non la si può eliminare o attenuare senza compromettere la serietà *del cristianesimo, quindi senza correre il rischio di* banalizzarlo *e* svigorirlo. *Infatti la Redenzione non avrebbe senso, se con la sua morte Cristo non ci avesse liberato dalla morte eterna; così come non avrebbe senso l'amore di Dio — anzi la lotta che Dio ingaggia con l'uomo per salvarlo — se l'uomo non potesse perdersi eternamente. D'altra parte, la vita umana, con le tremende scelte morali che impone, perderebbe la sua serietà e la sua drammaticità, se la posta in gioco non fosse la vita eterna o la morte eterna; e l'uomo sarebbe ben piccola cosa, se la sua decisione per Dio non avesse come terribile alternativa la possibilità di dire no a Dio per l'eternità ».*

[Pier Carlo Landucci]

Il caso Teilhard

Si andava dicendo che sia ormai figura dimenticata. Dovrebbe esserlo effettivamente a considerarne lo scarso valore filosofico, teologico e scientifico, impreziosito solo dal fascinoso stile letterario. Ma invece la sua dissolvente dottrina sta diffondendosi sempre più, in grazia di una organizzatissima propaganda editoriale e ideologica, intensificata in questo 1981 con vaste celebrazioni (UNESCO e Istituto Cattolico di Parigi in testa) del centenario della nascita e venticinquesimo della morte.

Ci sono bene organizzate Associazioni, Fondazioni, Centri Teilhardiani

in Italia, Francia, Inghilterra, Belgio, Stati Uniti. Impressionante è la penetrazione nel campo cattolico, con ben noti Padri gesuiti in testa, ora incoraggiati da una calorosa lettera plaudente per la celebrazione centenaria, del Padre Arrupe. E ha dato purtroppo esca al fuoco una lettera, ancora per il centenario, del Cardinale Segretario di Stato, suggerita — è dato supporre — da motivi diplomatici, lettera che ha fatto erroneamente pensare all'abrogazione della antica condanna del S. Uffizio (1962). La prima a godere di questa esca al fuoco è certo la Massoneria, il cui intervento è strettamente legato alla propaganda Teilhardiana.

All'assemblea Generale del Grand Orient de France (settembre 1962), il Gran Maestro Mitterrand (Jacques, non l'attuale Presidente) rivendicò apertamente il merito della Massoneria per la pubblicazione e diffusione dei libri postumi di Teilhard, proprio in quanto dissolvitori della dottrina cattolica. Il programma effettivamente eversivo di Teilhard (in sintonia di fondo col programma massonico), trasparisce anche, esplicitamente, da una lettera poco conosciuta (appena accennata da Claude Cuénot, apologista del Teilhard, ma interamente pubblicata da M. Gorce nel 1963), scritta da Teilhard nel 1950 a un ex domenicano che aveva abbandonato la Chiesa e che lo aveva invitato a seguire il suo esempio. Teilhard vi spiega a cosa mira non seguendo tale invito e restando giuridicamente *nella Chiesa: « Ripensare Dio non più in termini di Cosmo, ma di Cosmogenesi... nascita di una* nuova fede *per la terra...* Religione di domani *sul punto di sbocciare dalla nuova cristologia ampliata alle dimensioni organiche del nostro nuovo Universo... Ciò posto non vedo per me un mezzo migliore per promuovere ciò che anticipo che di* lavorare per la riforma dall'interno... nonostante tutte le encicliche... ».

L'impressionante penetrazione nel campo cattolico è quindi un penoso e grave inganno. Il quotidiano L'Avvenire *è in testa ed è accompagnato dalle principali riviste divulgative cattoliche. Ecco la lettera che (il 10-XI-81) ho inviato a* Città nuova *e che avrei potuto ripetere per tutte le altre: « Preg.mo Direttore, l'articolo di ampio e caloroso elogio di Teilhard de Chardin, comparso in* Città nuova *(20/81), tanto più importante perché vi si dichiara di voler dissipare le « incomprensioni » a suo riguardo, è, nonostante le migliori intenzioni, completamente fuori tono e — obiettivamente — sleale con i lettori. Il che intendo dire senza la minima offesa all'articolista, per puro amore della verità, che sta tanto a cuore al suo periodico, e nella carità di Cristo.*

I lettori hanno il diritto di conoscere che nel 1962 il S. Uffizio emanò un Monitum *gravissimo contro le opere del Teilhard, « risultando abbastanza chiaramente che dette opere sono* piene di ambiguità, *anzi perfino* errori gravi *in materia filosofica e teologica. tali da offendere la* dottrina cattolica. *Perciò gli Emin.mi e Rev.mi Padri della Suprema Sacra Congregazione del Sant'Uffizio esortarono tutti gli Ordinari, nonché i Superiori degli Istituti Religiosi, i Rettori dei Seminari e i Presidi delle Università a difendere* efficacemente *gli animi, soprattutto degli studenti, dai pericoli insiti nelle*

opere di Padre Teilhard de Chardin e dei suoi seguaci » (30 giugno 1962). Insieme al Monitum *l'*Osservatore Romano *pubblicava anche un ampio articolo dell'allora seconda autorità del S. Uffizio, S.E. Mons. Parente, di giustificazione e chiarimento del* Monitum *stesso.*

E' vero che lo scorso maggio, nell'occasione del centenario della nascita del Teilhard e delle celebrazioni organizzate all'Istituto Cattolico di Parigi e all'UNESCO il Cardinale Segretario di Stato inviò una lettera di encomio. Ma essa, a parte la motivazione che molti hanno giudicato prevalentemente diplomatica, non ha inteso per niente annullare quel Monitum, *come è stato esplicitamente dichiarato dal seguente comunicato dell'*Osservatore Romano *(12 luglio 1981): « Qualche organo di stampa ha interpretato la Lettera indirizzata dal Cardinale Segretario di Stato... in occasione del centenario della nascita del Padre Teilhard de Chardin come una* revisione *delle precedenti prese di posizione della Santa Sede a riguardo di questo Autore, e in particolare del* Monitum *del Santo Uffizio del 30 giugno 1962. E' stato chiesto se una simile interpretazione sia fondata... siamo in grado di rispondere in modo* negativo. *Lungi (la Lettera) dal costituire una revisione delle precedenti prese di posizione della Santa Sede... ».*

I lettori hanno il diritto di sapere che le tante radicali critiche (filosofiche, teologiche e anche scientifiche) al Teilhard non nascono da sprovveduti studiosi, caduti banalmente in « incomprensioni ». Io mi metto senz' altro fuori campo (pur avendo analizzato a lungo il Teilhard nei primi capitoli di Miti e realtà, *Roma, La roccia, 1968), ma vi sono nomi come Maritain, Gilson, Journet, Combes, Philippe de la Trinité, Tresmontan. Maritain chiama la costruzione del Teilhard « la grande fiaba ». Per Gilson egli contrappone al « Cristo storico del Vangelo un Cristo cosmico al quale non crede alcuno scienziato ». Secondo il Cardinale Journet, profondo teologo, egli dissolve le nozioni cristiane di « creazione, spirito, male, Dio, peccato originale, croce, risurrezione, parusia, carità ». E non può essere che così, quando si è caduti in un evoluzionismo monistico così radicale da affermare che « non vi è concretamente la Materia e lo Spirito, ma esiste solo la Materia, che diviene Spirito ». E, anche scientificamente, ecco la valutazione di un grande biologo evoluzionista quale J. Rostand: « E' veramente un affresco lirico dell'evoluzione che Teilhard ci propone, in ciò molto più poeta e romanziere che uomo di scienza... il trasformismo di Teilhard si pone al di fuori della scienza ».*

Gli si concedano dunque se si vuole le migliori intenzioni, ma non si presenti, come alla fine del succitato articolo, un tale pensatore e un tale pensiero come « una ventata di ottimismo cristiano per fecondare lo spirito degli uomini di oggi e di domani ». Guai a un ottimismo fondato sulla illusione e sull'errore! Deve essere invece apertura alla verità, alla carità, al Vangelo.

Grato se vorrà accogliermi, le porgo i più cordiali ossequi.

[Pier Carlo Landucci]

PORTUS
MUSARUM

A cura di Alberto Boldorini

ERRATA CORRIGE
O DELL'EDITORE « RIBALDO »

Il Foscolo e il Manzoni (tra gli altri, lo sanno tutti) spesso e giustamente ebbero a lamentarsi di taluni loro editori, disinvolti, scorretti, « ribaldi ». Avrebbe diritto di lamentarsi anche il cardinale Ippolito de' Medici dell'ultimo (non soltanto in ordine di tempo) suo editore, cioè del sottoscritto.

Nel numero scorso di RENOVATIO (1981, 3, pag. 476) pubblicavo un suo sonetto inedito, *Qual rapida procella sì repente*, da un manoscritto del secolo XVI. Alcuni Lettori attenti e gentili mi hanno fatto notare che rendevo un pessimo servizio al giovane umanista, uomo d'arme e di chiesa, immaturamente scomparso, la cui fama letteraria, per altro, affermavo meritata e valida, anche se, per noi, non sufficientemente confortata da adeguati testi editi.

La mia trascrizione di *Qual rapida procella...* in effetti è scorretta, e la materiale fedeltà al dettato del manoscritto, per chi conosce le vicissitudini a cui andavano incontro gli inediti di poeti famosi, anche nel Cinquecento, non costituisce un'attenuante! Ecco in proposito una testimonianza dell'epoca.

Nel 1528, Giovanni Battista Agrippa, allora solo giovane studente a Padova e a Venezia e, contro la volontà paterna (come altri letterati ben noti!), più attento ed assiduo alle lezioni dei latinisti Egnazio e Tilesio che a quelle del giurista Parisio, e poi apprezzato e conteso segretario dei principi e cardinali Lorenzo Campeggi, Innocenzo Cybo e Ferrante Gonzaga, scriveva, o fingeva di scrivere, una lettera a Vittoria Colonna e, con la confidenza che gli permetteva la familiarità con gli altri illustri appartenenti alla stessa casata, in particolare con Marzio e Pompeo Colonna abate di Grottaferrata e cardinale, le rimproverava il disinteresse col quale lasciava che an-

dassero errando per l'Italia i suoi « parti », cioè i suoi componimenti letterari, manipolati da incompetenti, privati dell'originaria dignità poetica, « difettosi » e « assai lacerati ».

Trascrivo la lettera, sincera ma anche tanto... accademica, del sollecito Agrippa che si affermava, tra l'altro, fortunato possessore di un autografo del Decamerone.

« Non sono ancora molti giorni passati, Signora mia, che, ritrovandomi io in Vinegia, vidi tra le mani d'alcuni gentilhuomini et de' più belli spiriti di quella città alcune delle vostre rime, di quelle, dico, con le quali cantando voi dolcemente i maravigliosi fatti del signor Marco vostro marito et amaramente piangendo la sua non ancora matura morte, in dispetto della morte et a lui et a voi acquistate ad un tratto eterna et gloriosa vita; et benché elle fossero assai difettose et assai lacerate et mancasser loro di molte parole, et non poche ve ne fossero aggiunte da altri, non del suono né della maestà delle naturali et materne, nientedimeno, come in un'antica figura o di marmo o di colori spesse fiate veggiamo che o per ingiuria de' tempi o per poca cura de gli huomini mancandole un braccio, un pie' o altro membro non è però che, quel che di quella sola parte si toglie al senso dell'occhio, non si possa compiutamente comprendere dal magistero di tutt'il ben formato corpo, et che insieme con l'eccellenza dell'arte non si rappresenti nella mente di chi vede in quel proprio modo et con quella medesima perfettione con la quale innanzi al patuto danno poteva essere: così, in quelle, nonostante ch'il filo con che erano testute non fosse, per la cagion detta, intieramente uguale, né a se stesso d'ogni parte simigliante, nientedimeno, nell'ordimento et nella tessitura di tutt'il lavoro, si scorgeva leggiermente tutta quella leggiadria et tutta quella eleganza d'ingegno et d'arte che in loro potevano essere et che disiderar si potessono, sì come da tutti coloro che le videro con sommo honor vostro furono approvate et giudicate per tali; con tutto ciò, essendo poi io ritornato a Padova et havendole medesimamente vedute in altre mani et non punto meglio vestite di quel che l'haveva vedute in Vinegia, m'è venuta cosi fatta compassione del misero stato loro che, et per questo et per la molta affetione ch' io porto alle singolarissime virtù vostre, sono sforzato avvertirvi del fatto et rammentarvi che quanta lode vi si dee dallo esser voi tanto amante et tanto tenera moglie, altrettanto biasimo potrebbe apportarvi l'esser così dura et così austera madre, come vi mostrate. Priegovi per tanto caramente, Signora mia, che o voi vogliate per innanzi haver quella cura et far quel governo che haver'et far si dee di sì cari et sì generosi parti et non consentire che vadano più a questo modo errando

di qua et di là, et spogliati quasi a fatto de' propri et ricchi panni si veggano rivestiti dell'altrui sì poveramente, o che, ornati di quella primiera vaghezza et natural leggiadria loro, vi piaccia et con essi et con tutti gli altri che vi stanno appresso arricchire il mondo ad un tratto.

« Vivete felice.

« Il primo di novembre 1528 ».

Anche questa lettera, con la quale l'Agrippa apre un epistolario e una raccolta di trattatelli di filosofia morale inediti in mio possesso, avrebbe dovuto rendermi meno ligio e rispettoso del dettato dell'ignoto amanuense, evidentemente dotato solo di buona volontà, e indurmi facilmente a render giustizia al card. de' Medici, restituendo la « primiera vaghezza et natural leggiadria » al suo sonetto chiaramente corrotto da parole « non del suono né della maestà delle naturali et materne ».

Eccone la trascrizione corretta:

Qual rapida procella sì repente
Fé 'l mio tranquillo mar turbato e rio?
U' son le fiamme, donna, che vid'io
Arder nel vostro cor sì dolcemente?

Se nel fiume di Lethe fusser spente,
Havria potuto tanto in voi l'oblio
Crudel ch'un tanto amor, quant'era il mio,
Vi fusse in un sol dì tolto di mente?

E se indegna cagion da me vi mosse,
Com'esser può che siano in sì poche ore
Tante cathene rallentate e scosse?

Ombra d'amor la vostra e non amore,
Ché mi mostraste il lume acciò che fosse
La pena de le tenebre maggiore.

LIBRI - Rassegne

Gentilissimo Sig. Direttore,

vedo su « Renovatio » (Aprile-Giugno 1981, a. XVI, 2, p. 308) la fin troppo lusinghiera recensione del mio lavoretto stampato da « Quadrivium », firmata A. P. Lo ringrazio delle lodi, forse eccessive, debitamente temperate, per non dire annullate dalle seguenti osservazioni: equivocità nell'uso del termine *essere*, confusione tra *ens* e *actus essendi*, insufficiente trattazione dell'oggetto proprio dell'intelletto umano, « opacità » che oscura tutto il mio dire.

Per rispondere a queste obiezioni sarebbe necessario un intero volume di indole scolastica. Probabilmente il recensore non ha letto le altre mie opere dove mi pare di rispondere ampiamente a tutti i suoi dubbi, come ho parimenti fatto in diversi articoli che non è qui il caso né la sede di richiamare. Per quanto riguarda la distinzione tra *esse, ens, actus essendi* (l'*ipsum esse* non è affatto da identificare con l'*actus essendi*, come sembra pensare il mio lodatore critico), rimando A. P. alla magnifica lezione di San Tommaso nel Commento al De Hebdomadibus di Boezio (Lectio II, ediz. Marietti, nn. 19 ss.) ch'io accetto in pieno. Quanto alla « *quidditas a rebus materialibus abstracta* » mi domando come si possa essere tomista e realista senza accettare ciò che l'esperienza, prima che S. Tommaso, dice: « *initium omnis humanae cognitionis est a sensibus* ». Si rassicuri dunque il mio ottimo recensore che sono d'accordo con lui, purché adotti la terminologia di S. Tommaso che è quest'ultima ora citata. Questo non esclude quanto dice lo stesso Angelico, non una volta sola: « *Ipsa actualitas rei est*

quoddam lumen ipsius » (cioè dell'intelletto) (De Causis, Prop. VI, lect. 6, ediz. Marietti, n. 168): « *in prima quidem operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi nisi intelligatur ens* » (Met. IV, Lect. 6, ediz. Cathala, n. 605). L'origine sensibile dell'umano conoscere non esclude un' intuizione umana dell'*esse con* l'esistente e *nell'*esistente sensibile. Perché escludere questa possibilità? « *Prima principia sunt per se visa* » (II-IIae, q. 5, a. 2) « *Inquisitio autem rationis... incipit a simplici intuitu intellectus* » (III Sent. Dist. 35, q. 1, art. 2, quaestiuncula 3, Solutio 2, edit. Moos, n. 37). Credo oggi di grande importanza accentuare questo momento intuitivo che non esclude, ma perfeziona ed arricchisce il momento astrattivo del nostro conoscere. La questione della conoscenza in S. Tommaso è di una profondità e di complessità tale che non si può liquidare in due parole e con una semplice formula. Per imparare a leggere S. Tommaso bisogna però essere sempre intellettualmente disponibili nella persuasione che c'è sempre ancora qualcosa di più di quanto sappiamo. Credere di possederlo in esclusiva è già una forma di antitomismo. Dunque forse abbiamo ancora tutti qualcosa da imparare da lui e non s'impara se non leggendo e rileggendo le sue opere, meglio che i suoi commentatori.

Quanto al problema dell'analogia è imminente la pubblicazione di un mio piccolo studio sull'argomento che mi farò premura di inviarLe perché lo passi all'interessato.

Ribalto l'interrogativo conclusivo: « è proprio così sicuro l'A. che *l'actus essendi* non attua mai nessun esistente nell'identico modo? ». E' mai possibile che l'*actus essendi* attui anche due soli esistenti nell'identico modo? Come potrebbero ancora distinguersi l'uno dall'altro? Avrebbe ancora senso parlare di due esistenti? Non sarà allora uno solo?

Ringrazio ancora una volta il mio recensore e gli domando scusa se non mi è possibile in questa sede e in questa occasione discorrere più a lungo.

Suo obbligat.mo

(Sac. Luigi Bogliolo)

GREGOR VON REZZORI, *Memorie di un antisemita,* Longanesi, Milano 1980, pp. 302, L. 9.500. Traduzione di Mariagrazia Cocconi Poli ed Elisabetta Dell'Anno Ciancia.

Gregor Von Rezzori è uno scrittore mitteleuropeo, nato nel 1914, a Czernowitz, nell'attuale Bucovina rumena; egli si impose all'attenzione internazionale con lo splendido romanzo *Un ermellino a Cernopol,* pubblicato in Italia dalla Medusa di Mondadori. Questo resta sicuramente, anche dopo il recente *Memorie di un antisemita,* il suo più bel libro.

Nell'affresco levigato e fondo, delicato e introspettivo di *Un ermellino a Cernopol* dominano le figure del maggiore Tildy dell'imperial-regio esercito, il quale continua il suo stile di vita « asburgico » anche dopo la caduta della Monarchia danubiana, e del signor Tarangolian, prefetto di quelle province. L'idealismo un po' donchisciottesco di Tildy si contrappone al realismo mondano e machiavellico, ma anche un po' tormentato, di Tarangolian. Ma l'intenzione di Von Rezzori, in quel romanzo, era più esplicita: coinvolgere largamente la storia per mostrare, pur attraverso una smagliante memoria, quanto sia fallace e transeunte, anche nelle sue costruzioni più imponenti. E insieme proporre la « tesi » come il presente della storia (i fatti compiuti) sia più resistente della memoria e del rimpianto; dura pietra che travolge le strutture, i sentimenti, le tradizioni più belle e collaudate com'erano quelle dell'Impero Asburgico.

La nostalgia per lo stato imperiale danubiano è ben viva nel cuore di Von Rezzori; da essa il naturale decadentismo dell' autore trae impeto e quiete in lontani miraggi impossibili. Però, lo scrittore vigila sempre con ironia, ora più lieve e lenta, ora decisamente più marcata com'era avvenuto nell'altro suo famoso romanzo *Edipo vince a Stalingrado,* anche questo pubblicato, a suo tempo, dalla Medusa mondadoriana. L'Impero è una « realtà » vissuta come un amore impossibile, ma senza disperazione. La Duplice Monarchia imperiale è distante, velata da piccole nebbie che la rendono ancora più affascinante. Von Rezzori sa che non potrà più risorgere, quindi ne esorcizza il dolore con un garbo aristocratico un po' decadente.

Il narratore mitteleuropeo sa ritrarre di quel mondo un

affresco ben più vasto dell'indizio folclorico; ci sono in lui la lucentezza e il rimpianto per un paesaggio di frontiera, in cui si scontrano le eredità della Sublime Porta Ottomana, del Sacro Romano Impero d'Occidente, impersonato dall'imperatore austriaco, e del Sacro Romano Impero d'Oriente ossia Bisanzio. Rezzori, con una voce singolarissima, evoca un mondo sfavillante e composito che ricorda, in qualche modo, Joseph Roth e anche gli scrittori *yiddish* dell'Europa orientale. Ma nello scrittore austriaco, che ora vive in Toscana, si riscontra pure il mondo esitante e immaginoso del *Ponte sulla Drina* di Ivo Andric: quella gente mescolata ad infinite altre genti, gelosa della propria identità, pullulante e mesta, indolente e come estranea alla grande storia, che abitava nelle « cittaduzze » che stavano alla frontiera orientale dell'Impero Asburgico.

Anche in *Memorie di un antisemita*, la memoria è lo strumento capitale con il quale Rezzori organizza la sua narrazione, divisa in cinque capitoli o racconti, tenuti insieme da un « io » narrante « antisemita ». Si tratta di un « antisemitismo » atavico e familiare, che non ha nulla in comune con la barbarie nazista, ma che viene da antichi e velleitari pregiudizi nobiliari che sull'ebreo hanno proiettato frustrazioni esistenziali, leggende più banali che corrosive.

Memorie di un antisemita è in fondo il ritratto di una famiglia — probabilmente quella di Von Rezzori — attraverso però una trasfigurazione emblematica. Lo scrittore registra, senza ipocrisie, la *forma mentis* della nobiltà di confine austriaca, imparentata con tanti altri quarti di nobiltà europea. La ritrae come lievemente parodica (specie nella figura del padre), infatuata dell'Impero, che è per essa segno temporale e organico del divino nel mondo; appartata, ma non altezzosa; che trascorre la vita, dopo il crollo del 1918, — non accettando i fatti compiuti — andando a caccia sulle falde boscose dei Carpazi. Le sono rimasti soltanto ormai i blasoni, le chimere, l'archeologia ideologica. Il mondo nobiliare rappresentato da Rezzori è un mondo legato, ostinatamente e pateticamente, a una storia che non c'è più. Di qui l'atmosfera gentilmente donchisciottesca che vi alita intorno, penetrandolo. Ma non è mai un mondo ridicolo; ha una sua fierezza di simboli e un garbo dell'etichetta che non lo fa mai cadere nel grottesco vero e proprio.

La linfa suadente e dolcissima dei tanti incontri d'amore offre al « romanzo » tutta una serie di bellissimi ritratti femminili, nel segno di una profonda pietà umana. E' interessante osservare come le convinzioni antisemite del protagonista finiscano per sfaldarsi nell'idillio per le giovani ebree. L'amore si

burla dell'ariano, facendogli intendere la stupidità e l'inconsistenza su cui poggia l'ideologia antisemita nobiliare e feudale, con pretese spiritualizzanti. L'ironia denuda e seppellisce nel nulla l'antisemitismo; lo deride e lo schernisce. Ma più ancora dell'ironia è la tenerezza, anche sensuale, di Von Rezzori a far risplendere la bellezza e il dono disinteressato di sé alle sue partners. Sicché non di memorie di un antisemita si tratta, bensì di *Memorie di un ex-antisemita,* sconfitto dalla dolcezza e dall'umanità della donna ebrea.

La donna è nella narrativa del narratore mitteleuropeo concepita e figurata in una sorta di *domus,* appartata, di grazia, soavità e anche « carnalità ». Ma non è mai volgare, portando anzi il segno di un incanto e di una forza di attrazione misteriosi e quasi metafisici.

I momenti più deboli di Von Rezzori, in questo suo ultimo libro, come in *Edipo vince a Stalingrado,* si circoscrivono a descrizioni un po' *démodé*; vi è un'insistenza nettamente decadente con la quale lo scrittore posa il suo sguardo morbido e insieme disincantato su certi interni di case, su oggetti, mobili, cose antiche. Si ha allora la sensazione che sui particolari si sia come deposto un leggero strato di polvere. Il libro, in ogni caso, lascia impressioni suggestive profonde: come quella marcia nazista, al buio, nella Vienna che sta per cadere sotto il tallone di Hitler. Una marcia disciplinata e spettacolare, livida, che è però sottilmente invisa all'« io » narrante, che non sa tenere il passo degli altri marcianti. E ne scaturisce un riso catartico provocatorio.

Ci sono poi quelle pagine molto belle, dove il protagonista fa l'addobbatore di vetrine in una Bucarest straordinaria, diversa, sudicia e pigra. Ci ritorna, nell'insieme, uno spaccato singolare, attraversato o riempito da tante figure e personaggi che sono belli anche di per sé, ma che in ogni caso hanno una matrice d'insieme, una cornice collettiva, in cui si muovono nella « dialettica » sempre magnifica e tormentante del rapporto umano.

L'ultimo romanzo di Von Rezzori è, perciò, un romanzo insieme « individuale » e corale di una coralità propriamente mitteleuropea, fine e profonda, tenuta insieme da mille capillari e relazioni; e da una piena graziosità stregata. Ne viene al lettore il gusto di una vita più ampia di quella « realistica ».

FERRUCCIO MAZZARIOL

DUE STORIE ROMANZE

di Elio Bartolini

Elio Bartolini è scrittore di razza; uno dei maggiori, in assoluto, tra i nostri contemporanei. Ciò è confermato dalla recente pubblicazione di *Due storie romanze*, comprensive di due testi narrativi editi precedentemente: *Il Ghebo* (La nuova Base, Udine 1970), e *Icaro e Petronio* (Mondadori, Milano 1949). Quest'ultimo romanzo costituì la prova d'esordio dello scrittore friulano (Bartolini è nato in Friuli nel 1922).

Il Ghebo è un corso d'acqua della Bassa friulana, poco prima del suo rifluire in quelle lagune salse, di misteriosa primitività, che stanno tra Aquileia e Lignano. Si tratta di un mondo magmatico e primordiale, in cui Bartolini ha situato una sorta di breve romanzo « cavalleresco » moderno, *Il Ghebo* appunto. I « nuovi » cavalieri di re Artù sono i partigiani friulani, caratterizzati da un'anarchicità di fondo, rude, istintiva, sognante come è la loro terra. Ne viene fuori una storia sulla Resistenza, completamente diversa dalle solite. Cioè una « storia cavalleresca », che è a suo modo una *legenda aurea*, ma non ornata o retorica; anzi, il suo timbro è fondo, ancestrale.

La Cartera, il casale-fortino, vicino al « ghebo » e alle lagune dell'Adriatico friulano, dentro un paesaggio originario e magnifico, non è altro che il «castello» o la «reggia» dell'eroe paleo-friulano. In questa fattoria-piazzaforte, isolata tra i pantani, profondamente solitaria, con la meridiana sulla facciata, si svolge una vita appartata; una vita edenica primitiva, più che partigiana.

L'ancestralità di Bartolini è ben radicata, ma non ha nulla della virulenza ideologica o del sentimentalismo nostalgico di tanta friulanità. Si manifesta come geografia terragna e utopica, come sangue e carne colmi di una forza terrestre e resi da una grande lingua. Immensa, anzi, è la parola giusta, tanto la scrittura di Bartolini è forte, ampia, icastica; ed ancora sinuosa ed insinuante nella figurazione di una virile sontuosità, che

ebbe poi a esprimersi compiutamente nel capolavoro di *Pontificale in San Marco* (Rusconi, Milano 1978).

Accanto all'ancestralità, bisogna sottolineare l'*anarchicità* bartoliniana, che non è vaghezza di intenti o umorale atteggiamento di vita. In altre parole, questa anarchicità non può essere confusa con l'anarchismo; si tratta, invece, di una dimensione spirituale ed esistenziale, che è spina dorsale e vincolo con una terra tutta corposa e tutta metafisica. L'*anarchicità* friulana è compatta, è neolitica; esprime una visione complessiva in cui si ritrova perfettamente l'uomo friulano; l'umanità friulana.

L'*anarchicità* di Bartolini non ha nulla di superficialmente stravagante; la sua vera matrice viene dalla dolorosità della condizione friulana, che si è temprata nel confronto con gli elementi naturali e con le vicissitudini storiche. Di qui nasce l'epopea scabra e smagliante di *Il Ghebo*; la maschia eccentricità del modello « cavalleresco » bartoliniano, che sa ben unire individualità e coralità. Infatti, l'epopea, scandita dalle *storie romanze* di Bartolini, possiede in proprio misura e pudore; tenerezza ma non tenerezze; sicché mai sono possibili, in questi romanzi « cavallereschi » moderni, atteggiamenti di vacuo eroismo.

Uso, per lo scrittore friulano, il termine di *romanzi cavallereschi moderni*, segnatamente per queste *Due storie romanze*, nel senso che si tratta di storie moderne ben piantate, realistiche, completamente inserite nel clima della nostra epoca, ma con un loro sapore antico e perfino meravigliosamente arcaico; spiccatamente individualiste e spiccatamente comunionali; le quali, comunque, assumono un significato di trascendimento e di metafora. Il ghebo, perciò, non è soltanto un corso d'acqua pigro e imponente; ma è *Il Ghebo*; un simbolo, una realtà in cui si riassume tutto un mondo temporale e civile, ma anche morale e antropologico. *Il Ghebo* riassume il Friuli nei suoi elementi di fondo: un certo Friuli patriarcale e rupestre, immaginoso e terracqueo. Archetipo, dunque, di una storia della terra friulana e dell'uomo friulano.

Tuttavia, questa *tipicità* di mappe e di sentimenti non si chiude nel passatismo della sfera locale; la Bassa friulana di Bartolini (ma c'è anche il Medio Friuli), pur così precisa, arcaica, refrattaria, innesta, col suo fuoco simbolico, una forza sconvolgente alla struttura linguistica del romanzo; gli dà appunto un vertiginoso *pathos* cavalleresco. Le storie bartoliniane, icasticamente contrappuntate, prendono la strada della lievitazione utopica; si ergono alte a indicare significazioni pregnanti, che non si appesantiscono.

Le bande comunisteggianti del Monco e le bande anarchico-cattoliche dell'osovano Toti costituiscono il materiale primo del *Ghebo*. Al di là dell'ideologia politica, esiste un legame storico, meglio ancora antropologico, che agisce vincolando strettamente uomini diversi, i quali però operano secondo la tipica anarchicità friulana.

E' vero che Bartolini, qui obbedendo forse a certe sue convinzioni politiche, cerca di far « evolvere » l'anarchicità delle formazioni verso un'unica direzione di guerra partigiana, impersonata da Andrea l'*intellettuale*. E' vero che Toti, il quale lotta « Per il nostro Friuli » ancestrale e cristiano, viene presentato talvolta come « partigiano di sacrestia », che non si rende conto della posta in gioco: della rivoluzione, e della storia che sta cambiando il mondo; di forze e valori diversi da quelli del Friuli « contadino e cattolico ».

Tuttavia, lo scrittore friulano tesse magistralmente il rapporto che Andrea ha con gli altri capi partigiani; delinea una personalità ricca e sottile, ma anche enigmatica e sfuggente, che s'inserisce tra i vari schieramenti partigiani allo scopo di unificarli sotto un unico comando operativo. Il filo si dipana sottilmente, anch'esso metaforico. Ironico. Senza forzature, e con una sua suggestione di lontananza o di distacco.

Andrea è, in fondo, una sorta di « re Artù » configurato per una situazione nuova; elemento monofonico senza essere centrale; paziente, la cui spregiudicatezza sta nel saper costituire un'unità sostanziale, senza distruggere l'anarchicità friulana che è poi la regola di vita fondamentale di tutti i personaggi di Elio Bartolini.

Anche di Petronio, o per meglio dire di Tonio, contrabbandiere di frumento della Bassa friulana che vanamente si oppone alla « società » di Icaro (qui siamo passati ad analizzare la seconda *storia romanza* ossia *Icaro e Petronio*), in cui si può scorgere la razionalizzazione moderna del delitto e della delinquenza.

Tonio è un « paesano » (nel senso friulano) don Chisciotte, testardo e primordiale, e non privo di un suo spicciolo realismo; insomma un piccolo don Chisciotte che ha assorbito alcune « qualità » di Sancho Panza. Ma l'ancestralità e l'astuzia contadina e puntigliosa di Tonio nulla potranno contro la criminale *organizzazione*, in grande stile e senza scrupoli, di Icaro; anche perché « cavallerescamente » Tonio si caratterizza per un proprio senso dell'onore che il suo avversario non può minimamente avere.

Si tratta di due concezioni del mondo che vengono a scontrarsi in questo secondo testo narrativo di *Icaro e Petronio*.

Soccomberà quella « friulana » e « cavalleresca » di Tonio, in quanto essa non potrà staccarsi da certe primitive e naturali regole di moralità.

L'eroe friulano, Tonio, mediterà anche la vendetta; anzi si apposterà tra casoni, paludi, canali e campi di granoturco per sparare con un Mauser ad Icaro. Ma cadrà colpito alle spalle: « Nell'attimo che piombava a toccare il duro della terra, ebbe di sé la stessa immagine della trota quando la trafigge la fiocina: che prima deve sentire uno strappo, poi come una raggiera di trafitture che la inchiodano contro il fondo, poi quella raggiera in un punto solo e ben preciso di dolore, poi la seconda volta della fiocina che, nell'uscire, sbrindella tutta l'interna combinazione degli organi, poi un disfatto sussulto contro l'insostenibile luce » (p. 360).

Anche un cavaliere senza cavallo deve morire con l'onore almeno di non essersi macchiato materialmente di un delitto, che voleva perpetrare di soppiatto e quindi a tradimento. In questo, potrebbe essere colto il significato « cavalleresco » della seconda « storia romanza ». O forse la morte di Tonio dipende dal fatto che l'eroe friulano ha infranto l'immutabile codice della « cavalleria »?

In ogni caso, *Icaro e Petronio* assume il senso di una parabola esplicita e aperta, dai molteplici significati morali e civili; ma, all'interno di questa trama metaforica e simbolica, persino allegorica, Bartolini sa impiantare l'anarchicità cioè la forza creativa dei suoi personaggi. Personaggi indimenticabili come questo di Tonio: sanguigno, corposo, tutto « furlano ». E attraverso la sua personale « epopea » ci scorre dinanzi un Friuli rurale arcaico, che non c'è più. Un Friuli, scolpito in un affresco rapido e suggestivo, che lascia il segno nella memoria per la sua autenticità e concisione.

Non c'è rimpianto; ma l'insistente ironia, a cominciare dai nomi dei due protagonisti, nasconde l'accoratezza per un mondo antico e pulito, anche furbo, ma di risentita schiettezza e moralità. Come è stato sempre il Friuli.

In *Icaro e Petronio*, « minuscola » saga dell'uomo friulano strangolato dalla « civiltà », il linguaggio è più svelto e confidenziale rispetto alla pagina quasi solenne e impervia, e fittamente articolata del *Ghebo*. Ma in entrambe queste « storie romanze » viene disegnato un Eden grandioso: il magico realistico paesaggio posto tra mare, terra e fiumi friulani, che Bartolini descrive intensamente, senza preziosismi o convenzionalità. E dentro questo Eden, inerisce tutto l'organismo della vita friulana con i suoi capillari sanguigni.

FERRUCCIO MAZZARIOL

Recensioni di:

Alberto Carazza
Giannina Costa Scorza
Francesco Giovannini
Angelo Perego
Francesco Pisani
Paolo Zino

LIBRI

LIBRI - Recensioni

CATHERINE DE HUECK DOHERTY: « STRANNIK - La chiamata al pellegrinaggio per l'uomo occidentale » (traduzione dall'inglese di Alda Carrer) - Editoriale Jaca Book, Milano 1981, pp. 87, L. 4.000.

« Si devono ripiegare le ali dell'intelletto e aprire la porta del cuore ». Ci è sembrato opportuno di introdurre la recensione dell'opera di Catherine de Hueck Doherty con un suo aforisma contestuale, perché esso potrebbe costituire la chiave d'interpretazione e di intelligenza degli slanci di ascesi e di radicalismo evangelico di questa scrittrice, la cui personalità e il cui operato spesso non si identificano con la nostra mentalità occidentale moderna, poco incline alla meditazione.

Catherine è nata in Russia, dalla quale fuggì col marito all'epoca della rivoluzione bolscevica, per stabilirsi prima in Finlandia, poi a Edimburgo e infine in Canada. La sua lunga vita reca l'impronta della trascendenza, caratteristica dell'anima del popolo russo, che, nonostante le deviazioni marxiste imposte da un partito politico, è naturalmente portato al misticismo. *Strannik* (in russo significa pellegrino) è il titolo della seconda pubblicazione di questa autrice, che allarga le sue riflessioni spirituali dopo il libro *Pustinia* (in russo, deserto). Sono da tenere in considerazione due sottotitoli: per *Pustinia, Le comunità del deserto oggi;* per *Strannik, La chiamata al pellegrinaggio per l'uomo occidentale.* Nella prima opera viene sottolineata l'indispensabilità della preghiera e del silenzio nell'ambito della comunità fondata dalla stessa Catherine; nella seconda sono poste in luce le ricchezze di un'anima, resa riflessiva e volitiva da una forte ascesi, che rende partecipi i fratelli del proprio cammino verso Dio, cammino paragonabile ad un pellegrinaggio di stile russo, simbolicamente adattato alla mentalità dell'uomo occidentale, troppo spesso distratto dai suoi affari e purtroppo vittima dei suoi egoismi.

L'autrice, che proprio per la sua forza d'animo sigillata dall'intimità divina è pure ricca di senso pratico e di spirito d'iniziativa (e queste doti siano date per scontate per distogliere il lettore da ogni pregiudizio), propone un traguardo ben preciso al suo apostolato, realizzato in maniera originale, anche se apparentemente

esotica, ma sempre aderente alla dottrina dei grandi maestri della spiritualità cristiana. Anzi Catherine s'impegna ad offrire dopo *Strannik* la terza opera, *Sobornost* (in russo, unità), che è interpretazione strettamente evangelica dell'« *unum sint* », proclamato dal Redentore.

Ritornando al volumetto, che ci siamo proposti di recensire, desideriamo porre in breve evidenza i contenuti dei suoi otto capitoli, interpretandone schematicamente la validità e i significati.

Il primo argomento « Il ricordo del Paradiso » è un doloroso richiamo alle condizioni dell'uomo, pellegrino sperduto sulla terra dopo la primitiva ribellione al suo Creatore. Vi si percepiscono i nostalgici ricordi del diretto contatto fra Dio-Padre e uomo-figlio, ancora innocente. Vi si evidenzia pure il mistero del Cristo Redentore, sommo pellegrino e unica via per ritornare al Padre.

Il titolo del secondo capitolo indica già una sintesi del contenuto: « I falsi e ingannevoli pellegrinaggi, guidati dal principe del male ». A questa esperienza ingannevole è necessario contrapporre un pellegrinaggio al di fuori e al di sopra del mondo tecnologico, che è fine a se stesso. Non si ammettono soste di compiacimento, che cristallizzerebbero ogni slancio e renderebbero infruttuoso ogni apostolato.

La sincerità autobiografica dell'autrice caratterizza il terzo capitolo, parte in prosa, parte in versi. Questi, nonostante qualche riserva circa il valore poetico (il giudizio si limita alla versione italiana), colpiscono per la sincera e irresistibile semplicità, per il realismo dei simboli, che sono originali e arditi. Il contenuto della prosa si articola su « flash-back » autobiografici, particolarmente avvincenti, quasi in una atmosfera di romanzo, la cui realtà concreta è sempre, tuttavia, Dio che chiama, Dio che invita.

Il capitolo quarto « Le piante dei piedi mi sanguinavano » si riferisce al pellegrinaggio di dolore, di preghiera, di servizio, cui è sottoposta e si sottopone l'autrice, che non teme di abbracciare croci e rinuncie d'ogni genere in seno alla famiglia e nei contatti con la società, laica ed ecclesiastica, alla quale vuole far sentire un messaggio di carità e giustizia sociale. Chiave di volta di questo generoso apostolato è quello che Catherine definisce *mandato*, cioè comandamento d'amore, una somma di spogliazione e di donazione evangelica, praticate *ad litteram*. Fa spicco, in proposito, l'invito divino, udito interiormente: « Amica, vieni più in alto! ». Forse Catherine ricorda la celebre lirica « Excelsior » del poeta americano Longfellow, ma con diverso intento: l'uomo può scalare le vette della santità soltanto sorretto da Dio.

A questo punto è necessario citare due detti di Catherine: « Predica il Vangelo con la tua vita, non necessariamente con la tua bocca », e « Il mio pellegrinaggio portò carità, giustizia sociale », se si vogliono apprezzare e ammirare i capitoli successivi del volumetto, veri gioielli di ascesi e di totale immersione negli abissi dell'amore di Dio. Il pellegrino è servo dei fratelli e le proprie e altrui sofferenze diventano complementari dei patimenti di Cristo (l'autrice cita in proposito la lapidaria espressione di S. Paolo nella lettera ai Colossesi: « Completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo... »).

Catherine, ormai molto anziana, invita i fratelli a diventare pellegrini, anche stando fermi, perché Gesù stesso è fermo nelle sofferenze della passione, ma è pellegrino d'amore.

Nel sesto capitolo l'autrice approfondisce i significati e i valori del pellegrinaggio cristiano sulla terra e diventa maestra carismatica, perché il suo insegnamento è frutto delizioso di esperienza umana, sublimata dal colloquio e dalla potenza dello Spirito di Gesù. « Il pellegrino, esclama Catherine, è diventato luce e fuoco, e dovunque passa rimangono le suo orme ».

Il volumetto non finisce di attirare l'attenzione del lettore, perché nel capitolo settimo viene delineata una panoramica ben chiara delle numerose forme di pellegrinaggio spirituale, da

quello che induce a non appartenere più a se stessi ma a Dio, fino a quello del convertito, che espia gioiosamente, come l'irlandese Matt Talbot (1856-1925), che da ubriacone diventa uomo di preghiera e di penitenza: l'autodisciplina e la rinuncia ai piaceri, osserva Catherine, sono la strada di Cristo, che il pellegrino sa di dover percorrere.

L'ultimo capitolo è una contemplazione, che si muove su tre direttrici: farsi guidare dallo Spirito Santo all'ascolto dei battiti del cuore di Dio; diventare fuoco e fiamma... fuoco e luce, pur non cessando di essere al servizio di tutti; vivere in umiltà, per superare il tentatore, che può far credere a presunti diritti circa i doni dello Spirito Santo. Catherine precisa che Dio permette questa tentazione perché il pellegrino possa donarsi, immune da falsa umiltà e presunzione, e sia impregnato di fede gioiosa e di docilità.

Ci siamo sforzati di condensare lo scritto di Catherine de Hueck Doherty, ma confessiamo di aver esposto in minima parte le ricchezze spirituali che si possono conseguire durante il nostro pellegrinaggio terreno e che la meditativa e contemplativa autrice trascrive in *Strannik*.

Catherine è originale? Rispondiamo affermativamente se consideriamo le risultanze ascetico-mistiche del suo lavoro interiore, ma non possiamo eludere la radice dostoevskiana dell'immagine del pellegrino, che è simbolo dell'anima profondamente religiosa del popolo russo.

Consigliamo una lettura attenta e meditata di *Strannik*, che può essere definito un « best seller » del suo genere, come antidoto alla fretta che sovente usiamo nei rapporti con Dio e alla irriflessione che, altrettanto spesso, caratterizza la nostra religiosità di occidentali.

« E' così difficile avere fede al giorno d'oggi », esclama Catherine. Questa sincera dolente constatazione non è forse anche nostra?

A. C.

LA STRUTTURA DELLA FABULAZIONE ANTICA - Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova, n. 54, Genova 1979, pp. 219, s.i.p.

Questa pubblicazione raccoglie gli Atti delle quinte giornate filologiche genovesi, iniziativa culturale di cui abbiamo avuto già occasione di parlare in passato (*Renovatio*, 1979 XIV, n. 1, p. 109). Il convegno filologico del 1977 ha affrontato il tema della fabulazione antica; tale proposta si è inserita in una tradizione di ricerca dell'Istituto di Filologia Classica dell'Università di Genova che da una decina di anni ha dedicato particolare attenzione all'indagine strutturale sulla favolistica antica: l'introduzione agli Atti di Aldo Ceresa-Gastaldo, direttore dell'Istituto, segnala tra gli studi più significativi di questo decennio quelli di Francesco Della Corte (*Perfidus hospes*, 1969; *Punti di vista sulla favola esopica*, 1971) e di Teresa Mantero (*Amore e Psiche. Struttura di una « fiaba di magia »*, 1973).

« Fabulazione », si sa, è tecnica del fabulare e vale la pena di avvertire che questa ancestrale attitudine dell'uomo, connaturata alla trasmissione stessa dei contenuti e dei valori delle culture, può essere indagata con efficacia solo se non si ha la pretesa di assolutizzare un determinato approccio scientifico: che è poi considerazione evidente, pensando alle implicazioni antropologiche, storiche, letterarie, religiose che ogni attività umana — tanto più quella del raccontare — comporta. Non è qui possibile, neppure in abbozzo, dare un quadro d'insieme degli studi e dei progressi che sono stati compiuti in questo campo, dal momento in cui, con la seconda edizione delle *Hinder-und Hausmärchen* dei Grimm (1819) veniva messo in risalto in tutta la sua problematicità l'aspetto per così dire

internazionale delle fiabe. Le direzioni di ricerca sono tuttora disparate, ma rimangono fondamentali gli indirizzi storico-formale (scuola sovietica) e quello antropologico-funzionalista (scuola anglosassone). Entrambi, tuttavia, raccolgono la massima parte del loro materiale nel mondo folkloristico delle varie culture, con attenzione quasi esclusiva all'oralità consacrata nel racconto. E' ovvio che le letterature antiche abbiano quindi stimolato sempre un interesse minore nei ricercatori moderni: i lavori che segnaliamo sono quindi in un certo senso pionieristici. Può esserne prova, tra le altre, la comunicazione di Teresa Mantero *(Una « crux » nella narrativa iginiana e l'ignoto figlio di Leucothoe)* che lavora sul terreno narratologico, e propriamente strutturale, giungendo sorprendentemente ad una ipotesi congetturale assai degna di fiducia: ancora una dimostrazione che l'entusiasmante procedere di queste nuove indagini apre impensati orizzonti al tradizionale lavoro del filologo.

Segnaliamo anche lo studio di Frassinetti, *I resoconti dei miracoli di Vespasiano,* in cui vengono analizzati comparativamente due testi (Tacito, *Hist.* IV, 81; Svetonio, *Vesp.* 7, 2; parallelo, ma meno originale, Dione Cassio LXVI 8, 1) a proposito del viaggio in Egitto dell'imperatore Flavio, prima della sua investitura imperiale romana; si prendono in considerazione alcuni fatti miracolosi — tra cui due taumaturgie — sul racconto dei quali vengono a definirsi i differenti presupposti ed intenti di Tacito e Svetonio. Le due guarigioni sono evidentemente riconducibili ai tipi narrativi del miracolo ellenistico, e per questo si richiamano anche dall'Autore (n. 35) i miracoli evangelici del sordomuto e del cieco di Betsaida guariti. Sicché ci pare di dover notare, a proposito di questi studi, che il loro merito principale è quello di armare lo storico, di qualunque storia egli si occupi, con nuovi strumenti di conoscenza e criteri di raffronto: ciò che si chiama metodologia; mentre il loro rischio più grosso — ed è il pericolo di ogni formalismo — è che in una riduzione a strutture di ogni fatto storico si trovi già la premessa per un totale appiattimento di tutta la tradizione, soprattutto dove c'è stata la conquista di un raro, isolato valore: è quando il metodo diventa norma.

Chiude la pubblicazione A. Marchese, *Su alcune figure del linguaggio poetico.* L'Autore si occupa da tempo di analisi strutturali della letteratura e qui si cimenta in un terreno particolarmente infido della retorica, proponendo uno studio dei più classici traslati (metafora, metonimia, sineddoche), che fin dall'antichità hanno sempre sollevato problemi di delimitazione e definizione: i chiarimenti sono numerosi, la nomenclatura strutturale degli oggetti semici è indubbiamente più precisa dell'esemplificazione classica; si giunge insomma ad una migliore misurazione delle caratteristiche delle figure: e, anche al di fuori della stilistica, non è poca cosa.

F. G.

SILVIA RIZZO: « LA TRADIZIONE MANOSCRITTA DELLA PRO CLUENTIO DI CICERONE », pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova, n. 57, Roma 1979, pp.141, s.i.p.

La Rizzo sta preparando per il « Centro di Studi Ciceroniani » di Roma una nuova edizione critica della *Pro Cluentio* di Cicerone; di questa orazione, naturalmente, esistevano già numerose edizioni critiche (dalla prima, quella del Classen del 1831, all'ultima, quella del Boyancé del 1959, sono undici i lavori, che hanno il loro vertice filologico nella oxoniense del 1905, edita dal Clark), ma quelle del nostro secolo erano strettamente dipendenti dalla citata opera del Clark. Era

inoltre necessario, se si prescinde dalla possibilità di collazioni nuove, meno ampie ma meglio orientate, verificare la tenuta di alcune lezioni o modificarne altre, alla luce del ritrovamento, in un codice del XII secolo — il Paris. lat. 18104 —, di *excerpta* ciceroniani, ritrovamento compiuto da R. H. Rouse, il quale, pur non avendo ancora pubblicato gli *excerpta,* ne ha fornito il testo alla Rizzo.

Il volume che esaminiamo nasce dunque come frutto di una esperienza critica che immaginiamo vasta e faticosa, su un Autore che esprime col nome stesso la classicità latina, e su un'orazione che, tra gli scritti di tribunale, ha avuto in particolare una grande fortuna, specie nel periodo umanistico. Intelligentemente, a scapito della successione storica, lo studio presenta i capitoli iniziali come un' analisi di testimoni medievali, offrendo un anticipo delle scelte seguite nella collazione dei codici, dei criteri adottati per il loro raggruppamento. A proposito degli *excerpta* scoperti dal Rouse, la « maggior sorpresa » a giudizio dell'Autrice è che essi confermano autorevolmente un'espunzione proposta fin dal 1871 dal Madvig, e che incontrò qualche biasimo, anche dopo che il Clark, ricostruendo il Cluniacense, ne aveva dimostrato la validità. Esaminati anche il perduto codice di Lorsch e il distrutto palinsesto, si propongono in un capitoletto alcune note critico-testuali che si trasformeranno in proposte innovative rispetto alle precedenti edizioni della *Pro Cluentio:* sono in genere emendazioni congetturali fondate su congruenza di stile e contenuto e che ripristinano spesso lezioni degli antichi editori.

Il prezioso volume è chiuso da un' appendice sulle postille petrarchesche all'orazione, con l'invito ad una valorizzazione del grande letterato umanista non soltanto in nome della storia letteraria, ma anche in quello della filologia: è un invito che sentiamo il dovere di ripetere.

F. G.

SERGIO MARTINOTTI: « BRAHMS », Fabbri Editori, Milano 1980, pp. 144, L. 6500.

E' stato recentemente pubblicato dalla Fabbri Editori, nella collana « I Grandi della Musica », il « Brahms » di Sergio Martinotti, docente di Storia della Musica presso l'Università Cattolica di Milano. Il breve volume è, entro i precisi limiti della divulgazione in campo musicale, opera dignitosa e onesta, che sfugge all'approssimazione che non di rado caratterizza i lavori di questo tipo e non sacrifica la completezza e l'esattezza delle notizie e delle analisi alle esigenze di sinteticità e di accessibilità da parte di un vasto pubblico di non specialisti.

Nella prima parte, con uno stile chiaro, scorrevole ed anche estremamente piacevole, l'autore ripercorre le tappe principali della vita e della carriera artistica di Brahms: la giovinezza e gli studi nella natia Amburgo, il decisivo incontro con Schumann e con sua moglie Clara, per cui il musicista nutrì un affetto costante e profondo, l'attività di direttore del coro presso la piccola corte di Detmold, il primo soggiorno viennese, i continui viaggi attraverso l'Europa, soprattutto in Italia, la profonda trasformazione, anche nell'aspetto fisico, subita negli anni intorno al 1871, quando decise di stabilirsi definitivamente a Vienna e, quasi a difesa della sua esistenza, solitaria ma attiva, di lavoratore austero, attento e meticoloso, si creò quella sorta di maschera d'anticipata maturità che tante immagini e disegni ci hanno tramandato.

Questa esposizione di fatti e di avvenimenti esistenziali procede di pari passo con l'indicazione delle composizioni che si riferiscono ai diversi periodi e lascia spazio anche alla considerazione dei problemi generali atti-

nenti alla musica di Brahms. Si delinea così la personalità artistica del compositore nei suoi aspetti essenziali: la tragicità severa e l'aspirazione al « volo alto » delle grandi forme del passato; i toni elegiaci, sottilmente dolenti e nostalgici, e la tenerezza intima e affettuosa; l'attenzione e l'amore per il canto popolare sacro e profano, per la musica tzigana, per il leggero valzer viennese. In particolare è dato il giusto risalto non soltanto alla vocazione brahmsiana per il Classicismo, ma anche alla natura cameristica della sua musica e allo spirito del Lied che la permea profondamente. Alla falsa immagine di un Brahms continuatore di Beethoven, o peggio accademico e passatista, è così contrapposto il fondamentale giudizio di Schönberg, che in una famosa conferenza intitolata « Brahms il progressivo » gli attribuì il merito grandissimo di aver elaborato una « prosa musicale » moderna, ottenuta spezzando le simmetrie di una forma schematica a corto respiro ed estendendo le modulazioni a regioni molto lontane dalla tonica. Martinotti mostra poi come la sotterranea vena elegiaca di Brahms non si circoscriva nella sfera biografica dell'autocompatimento, perché non la solitudine propria, ma la solitudine dell'uomo è il vero soggetto della sua arte: Brahms dunque come « uno dei primi che abbiano patito nel profondo il male di vivere sotto un cielo vuoto », come uno dei protagonisti della crisi del mondo moderno.

La seconda sezione del libro è dedicata alla trattazione critica delle principali opere di Brahms, ordinate cronologicamente, e qui l'autore si serve a volte di estratti dagli studi di Karl Geiringer e di Claude Rostand. L'analisi musicale è chiara e puntuale, mette a fuoco le particolarità di forma e di linguaggio delle singole opere senza tralasciare le notizie sulla loro genesi, evita osservazioni troppo tecnicistiche e non perde di vista il quadro complessivo dell'evoluzione stilistica del compositore.

Spiace invece, in questo volumetto di facile lettura e di agile consultazione, che nel testo evita tutto quanto è retorico, generico e superficiale, il sovrannumero delle illustrazioni: se in parte si tratta di documenti di indubbio interesse (fotografie di persone e luoghi, programmi, partiture), le abbondanti riproduzioni di quadri aventi poca o nessuna attinenza con quanto è scritto non possono che dare l'impressione che si sia voluto accrescere lo spessore del libro. Completano il volume una bibliografia, una discografia e una cronologia brahmsiana.

F. P.

AA.VV.: « Belief in Science and in Christian Life: The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life », Editor Thomas F. Torrance, The Handsel Press, Edimburgo 1980, pp. XVII + 150, sterline 5.25.

Nel novembre 1978 fu tenuto a Windsor, in Inghilterra, un convegno sull'importanza per la fede e la vita cristiana dell'opera del filosofo Michael Polanyi, e le sei conferenze tenute in quell'occasione furono poi pubblicate nel presente libro, edito da Thomas F. Torrance, professore di dogmatica all'Università di Edimburgo e alto esponente della chiesa di Scozia.

Michael Polanyi, filosofo cristiano recentemente scomparso, ha lasciato diverse opere sulla filosofia della scienza (ricordiamo solo « Science, Faith and Society », 1946; « Personal Knowledge. Toward a Post-Critical Philosophy », 1958; « The Tacit Dimension », 1967; « Scientific Thought and Social Reality », 1974; « Meaning », 1975), nelle quali esaminò a fondo il significato del « credere » nella scienza, e tentò di sviluppare una modalità di pensiero che sanasse la separazione culturale

fra scienza, arte e teologia, portando alla luce un contenuto significante che per mezzo di esse attingesse ai più elevati livelli della realtà spirituale.

Gli autori delle conferenze qui pubblicate, ecclesiastici anglicani e protestanti, si astengono dall'esaminare sistematicamente la filosofia delle scienze di Polanyi, avendo l'intento di attingere al pensiero del filosofo per mostrarne le conseguenze intellettuali ed esistenziali per il fedele cristiano colto.

Il più importante contributo di Michael Polanyi viene visto nell'aver contribuito a liberare la fede cristiana dalle pastoie della concezione dell'universo come chiuso sistema meccanico di causa ed effetto, e nell'aver mostrato che la mente umana, persino nella sua attività scientifica più rigorosa, non può operare al di fuori di un quadro di credenze le quali, benché formalmente indimostrabili, giocano un ruolo essenziale nel guidare lo sforzo della ricerca alla scoperta del significato nascosto delle cose. Egli ha cioè mostrato che l'attività scientifica e tutta l'attività razionale operano con una profonda relazione interna fra fede e ragione simile a quella che esiste nella teologia cristiana nel suo movimento di ricerca dai dati di fede alla loro comprensione, di modo che l'intento di Polanyi di voler restituire il ruolo del « credere » all'attività scientifica si applica anche al fondamento della fede religiosa. In questa prospettiva vengono trattati: la struttura del credere, gli elementi formali e non formali nella fede e nella vita, conversione e penitenza, la struttura della vita personale, la verità della Cristologia, provvidenza e preghiera.

Rimarchevole la critica allo scientismo e al razionalismo, con le sue conseguenze per la critica biblica e le nuove « cristologie ».

Il libro è un'utile introduzione al pensiero di Polanyi e un'interessante discussione (anche se con ottica protestante) di problemi basilari per il pensiero cristiano.

P. Z.

JEAN CARMIGNAC: « LE MIRAGE DE L'ESCHATOLOGIE », Letouzey et Ané, Paris 1979, 250.

La cosiddetta *escatologia conseguente*, come è noto, vuole spiegare tutto l'insegnamento e l'attività di Gesù con l'attesa imminente che egli avrebbe avuto della fine del mondo identificata col regno di Dio. Di qui la famosa frase di Loisy: « Jésus annonçait le royaume et c'est l'Eglise qui est venue » (*L'Evangile et l'Eglise*, Picard, Paris 1902, p. 255), nella quale, come conseguenza estrema, s'annida insidiosamente la negazione della divinità di Cristo: infatti non può essere Dio chi si sarebbe così grossolanamente ingannato.

La presente opera contesta vigorosamente l'indebita identificazione del regno di Dio con la fine del mondo, dimostrandone l'insostenibilità dal punto di vista esegetico e teologico. La escatologia costruita su tale presupposto è un *miraggio*, dice l'A., cioè un'illusione frutto di distorsioni bibliche e di riflessioni dogmatiche tutt'altro che scientifiche.

In nove capitoli e sei appendici, che costituiscono la seconda parte del volume, l'A. narra e documenta l'origine e lo sviluppo dell'indebita identificazione del regno di Dio con la fine del mondo; e reca anche qualche esempio dei procedimenti scientificamente poco onorevoli, coi quali si è voluto introdurla e mantenerla ostinatamente in campo biblico e teologico.

Questa parte dell'opera, non priva di punte d'eccellente polemica, è certo interessante ed importante; non però quanto i tredici capitoli che la precedono e che costituiscono la prima parte del volume, nei quali l'A. demolisce il fondamento stesso su cui poggia l'escatologismo moderno. In essi egli dimostra anzitutto che il termine *basi-*

leia nel Nuovo Testamento, a seconda del contesto, può significare la regalità o potestà sovrana, l'esercizio di tale potestà, le persone e/o il territorio su cui la medesima viene esercitata. Osserva inoltre che non tutte le lingue hanno termini distinti per questi tre significati, come li ha la lingua francese, che chiama *royauté* la potestà sovrana, *règne* l'esercizio di tale potestà, e *royaume* il territorio e/o le persone a cui si estende la medesima. Quindi, con analisi minuziosa, ispirata ai migliori criteri ermeneutici, passa in rassegna tutti i passi neotestamentari nei quali ricorre l'espressione *basileia tou theou*, per determinarne, caso per caso, il significato secondo il contesto prossimo e remoto in cui si trova.

Per ultimo, dalla sua puntigliosa indagine l'A. fa emergere, fra molte altre, due conclusioni di rilevanza decisiva per smantellare il miraggio dell'escatologia. La prima dice che la *basileia tou theou*, quando *basileia* ha il significato di *royaume*, s'identifica con la Chiesa, coestendendosi però con questa diversamente secondo i suoi diversi stati di pellegrinante, purgante e trionfante. La seconda dice che la *basileia tou theou*, quando *basileia* ha il significato di *règne*, s'identifica con l'azione divina soprannaturale nelle anime o giustificazione. Quest' ultima conclusione forse richiederebbe un'integrazione, perché l'azione divina soprannaturale nelle anime non si esaurisce nella giustificazione, pur presa nel suo significato pregnante di giustificazione prima e di giustificazione seconda; ma abbraccia anche tutta la gamma delle *gratiae gratis datae* e tutto l'ambito della glorificazione.

L'importanza di queste conclusioni è di prima evidenza nella fattispecie dell'escatologismo ed, in generale, per le implicanze esegetiche e dogmatiche ad esse conseguenti. Biblisti e teologi sono quindi interessati a prendere visione della presente opera, a ponderarne il contenuto e ad utilizzarne le conclusioni per liberare, gli uni, l'esegesi biblica e, gli altri, l'ecclesiologia e la Cristologia dalle pesanti ipoteche postevi dal miraggio dell'escatologia.

Notiamo infine che l'opera contiene l'importantissima assicurazione che i testi qumrânici finora pubblicati non favoriscono in nulla il decadente escatologismo moderno (pp. 8, 190 nota 2). E' interessante ricordare che l'A., specialista di studi qumrânici, deve l'idea del presente volume proprio alla scoperta dell'inconsistenza di ogni discorso escatologico attribuito a tali testi. Egli dedica la sua opera al Maestro di Giustizia perché, come scrive egli espressamente, il libro « è tutto qumrânico ». Difatti, pur non abbondandovi le riferenze a Qumrân, « è lo studio di questi documenti che mi aprì gli occhi sul Nuovo Testamento e, ahimé, sulla teologia moderna » (p. 8).

A. P.

ARIALDO BENI: « TEOLOGIA FONDAMENTALE », L.E.F., Firenze 1980, 350.

L'arruffato discorso teologico odierno rende di pressante attualità l'esigenza di una trattazione solida ed aggiornata dei prolegomeni della fede. E' infatti bisogno diffuso l'attesa d'idee chiare e sicure su quelle verità che generano l'evidenza di credibilità dei dogmi e spianano così la via ad una loro recezione illuminata e vitale. Il presente volume di teologia fondamentale, a parte le poche riserve che subito diremo, può felicemente soddisfare tale attesa.

L'opera comprende due parti. Nella prima sono trattate le questioni generali che riguardano i concetti e i contenuti della rivelazione, della fede e della teologia; e nella seconda sono magnificamente illustrati i principali

presupposti, che introducono alla lettura del Nuovo Testamento ed all'incontro con Cristo.

La prima parte dell'opera, pur pregevole per tante e belle considerazioni, non ci sembra così elaborata e pensata da risultare esente d'ogni ombra e recepibile senza alcune riserve. Ci sembra eccessivo e pregiudiciale all'originalità del cristianesimo il dire che in fondo le manifestazioni religiose che si presentano nella storia hanno identico nucleo di credenze ed identico scopo (p. 20); e che le religioni non cristiane siano « vie ordinarie » di salvezza (pp. 23-24). Ci sembra affrettata affermazione il dichiarare soltanto « simbolico » il racconto genesiaco del peccato dei primi uomini (p. 42) ed infelice l'espressione che Maria non è « madre di Dio in quanto Dio, ma madre della natura assunta da Dio » (p. 46), perché il *theotokos* impedisce di pensare la maternità di Maria terminante alla natura umana di Cristo e non alla sua divina persona. L'eccessivo rilievo dato dall'A. alle disposizioni soggettive per la fruttuosa recezione dei sacramenti, gli fa praticamente dimenticare il frutto sacramentale importantissimo prodotto *ex opere operato* (p. 47); ed è fuorviante l'espressione dell'A., anzi a rigore teologicamente falsa, che nell'Eucaristia « il pane e il vino ricevono la presenza reale e misteriosa di Cristo » (p. 47), perché evidentemente contraria al dogma della transustanziazione. Il dubbio dell'A. riguardo alla questione se ci sono o ci saranno uomini dannati (p. 48) è in aperto contrasto con quanto ci insegna la Scrittura (cf. per es. *Mt* 25, 46). Il riassunto della dottrina cattolica elaborato dall'A. (pp. 40-49) lascia alquanto a desiderare su vari punti: l'A. avrebbe fatto molto meglio ad ispirarsi al *Credo* di Paolo VI, invece che alla *Breve presentazione* del Segretariato per i non cristiani. L'A. non dà saggio di linguaggio controllato, quando afferma che il Vangelo e le definizioni della Chiesa sono « concettualizzazioni imperfettissime » e « crocifissione » della rivelazione (p. 105); quando ritiene « assai lontane dal linguaggio culturale di oggi » ed inadatte ad esprimere il dogma (p. 59) le categorie aristotelico-tomiste, nonostante che il Vaticano II abbia espressamente indicato l'Angelico come autore da preferirsi e seguirsi in teologia e filosofia; e quando, a più riprese, accodandosi ai teologi di punta, denigra la buona teologia di ieri (pp. 28, 32, 53, 82, 88, 91, 97, 124, 133). Così pure l'A. si mostra condizionato dai medesimi teologi, quando non è capace di ribattere l'agnosticismo moderno, che, contrariamente all'insegnamento dei Padri e dei teologi seri, vuole ad ogni costo un Gesù ignorante (pp. 220, 312, 336).

La seconda parte invece, a prescindere dai due ultimi capitoli retoricamente verbosi, merita piena attenzione e lode. Dopo una breve considerazione sull'inquietudine del cuore umano appagabile solo da Dio, l'A. vi espone esaurientemente le questioni riguardanti le fonti del cristianesimo, mettendo in chiaro risalto il valore storico dei Vangeli; vi tratta il problema delle profezie vecchiotestamentarie e della loro verifica in Cristo; e vi esamina le profezie e i miracoli di Gesù, specialmente la sua risurrezione, evidenziandone il valore probativo riguardo alla messianicità e divinità del Salvatore. Dettato senza fronzoli, tutto succo di sicure informazioni e considerazioni, alieno dall'erudizionismo e concentrato sull'essenziale debitamente documentato, il discorso dell'A. in questa seconda parte, è di una lucidità rara, di una esattezza encomiabile e di una solidità dottrinale superiore ad ogni sospetto. E' proprio ciò che ci vuole per introdurre intelligentemente alla lettura del Nuovo Testamento e per aprire la via al mistero di Cristo.

Auguriamo all'A. di condurre ad uguale trasparenza il suo discorso della prima parte, affinché l'opera, libera d'ogni scoria, più efficacemente assolva il compito di propedeutica alla vera fede ed alla buona teologia.

A. P.

LUIGI BONO: « CI SONO ANCORA I PROFETI, OGGI? », ed.. Esperienze, 1977, pagine 140, lire 3.000.

E' il « testamento », spirituale e scientifico, di un sacerdote, docente in seminari e in scuole pubbliche, « zelante della Parola di Dio », attento alla continua incessante e vivificante vita di Essa all'interno della Chiesa, e sensibile all'insostituibile bisogno di Essa all'interno della società. Ne rende testimonianza anche l'accorata presentazione del suo vescovo, mons. Carlo Aliprandi, di Cuneo.

Il volumetto raccoglie, in una ventina di agili capitoli dai titoli e dai sottotitoli molto significanti *(Esperienza dello Spirito e della Parola, Per la signoria di Dio e la liberazione dell'uomo, Di fronte al re e dalla parte dei poveri, Profeti di ieri e di oggi, ...)* i temi e i risultati di una settimana di studi biblici: il suo Vescovo avverte che forse l'Autore avrebbe desiderato poter apportare qualche ritocco; e sarebbe stato opportuno e utile per noi.

Don Bono intende venire incontro al bisogno di profetismo, avvertito oggi da più parti e auspicato anche dalla Chiesa, innanzi tutto offrendo al lettore gli elementi per la verifica del vero e del falso profeta, e in secondo luogo accennando, anche in una doverosa correzione di impostazione e di prospettiva, ad alcuni temi del profetismo di ieri, particolarmente congeniali dell'uomo di oggi. Egli vuole « attualizzare » i profeti del Vecchio Testamento, per una migliore comprensione del loro messaggio perenne, senza nascondersi la difficoltà dell'impresa (accennando alla difficile lettura dei profeti, don Bono ricorda l'immagine dei Santi Padri, che paragonano gli scritti profetici alla « pietra focaia », la quale sprizza fuoco, luce e calore solo se percossa fortemente).

Nella sua esposizione, l'A. tiene sempre presente la Tradizione e il costante Magistero della Chiesa, non solo qualche atteggiamento recentissimo. Egli non accetta la lettura prevalentemente sociale e politica dei profeti del Vecchio Testamento, anche se è quella oggi preferita in certi ambienti (vedi, ad esempio, le varie teologie della liberazione, sorte da Medellin a Puebla, di poco prima e di poco dopo, sia al di là come al di qua dell'Atlantico). Forse qualche ritocco, meglio qualche approfondimento, sarebbe stato opportuno: il tema della povertà, ad esempio, avrebbe potuto richiedere anche, oltre l'esposizione della « condizione di povertà » del popolo di Israele, e dell'atteggiamento del profeta al riguardo, la trattazione teorica della virtù della povertà: questa, anche se propria di Gesù e del Cristianesimo, è presente, almeno per accenni, anche nei profeti del Vecchio Testamento.

In sostanza, si tratta di appunti, utile approccio al profetismo.

G. C. S.

ABBONAMENTI

Italia	**L. 8.000**
Estero	**L. 9.000**
Sostenitore	**L. 15.000**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten Internationaler Postanweisung

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 2.500